This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

GP
83
448.9

3 2044 009 611 781

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Gp 83.448.9

Harvard College Library

FROM THE

SALISBURY FUND.

In 1858 STEPHEN SALISBURY, of Worcester, Mass. (Class of 1817), gave $5000, the income to be applied to "the purchase of books in the Greek and Latin languages, and books in other languages illustrating Greek and Latin books."

PLATON GEGEN SOKRATES

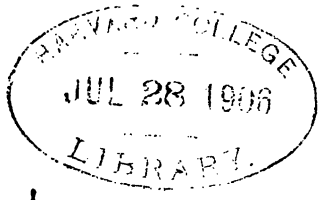
INTERPRETATIONEN

VON

DR. ERNST HORNEFFER

LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1904

Gp 83.448.9



Salisbury Fund

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESZLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

Die Untersuchung, die ich hier vorlege, verdankt ihre Entstehung der Beschäftigung mit einer Preisaufgabe, welche die Göttinger Akademie der Wissenschaften im Jahre 1892 stellte und zu deren Bearbeitung mich Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff ermunterte. Es wurde hier die Frage gestellt nach dem Verhältnis der beiden unter Platons Namen überlieferten Dialoge Hippias zueinander und zu Platon selbst, ob einer von beiden und welcher oder beide von Platon verfaßt sein können. Im Gegensatz zu der in letzter Zeit herrschenden Ansicht, nach welcher der größere Hippias für echt galt, ergab sich mir, wie mir schien, unwiderleglich die Unechtheit dieser Schrift. Ich habe diese Untersuchungen dargelegt in meiner Dissertation: „De Hippia maiore qui fertur Platonis". Göttingen 1895. Auffallender und zugleich wertvoller schienen mir die Ergebnisse, zu denen mich eine genaue Prüfung des kleineren Hippias führte. Ich konnte keine andere Deutung dieses merkwürdigen Gesprächs finden als die, daß Platon oder wer sonst der Verfasser dieser Schrift ist, hier die Sokratische Tugendlehre: Tugend ist Wissen, bekämpft. Ich halte auch noch heute, nach soviel Jahren, diese Auslegung für richtig, und nur um nicht wegen der Kühnheit meiner Behauptung den Schein der Leichtfertigkeit zu erwecken, erzähle ich die Vorgeschichte dieser Arbeit. Ich bin in der genannten Zeit häufiger zu diesem Gegenstande zurückgekehrt und immer wieder hat sich mir mein erstes Urteil bestätigt. Und mehr noch: gleich nachdem ich die einzig richtige Erklärung des kleineren Hippias glaubte gefunden zu haben, mußte sich mir die Frage aufdrängen, ob nicht auch in

den übrigen Schriften Platons Spuren einer ähnlichen Denkweise sich fänden. Bei einer Nachforschung glaubte ich auch den Laches und Charmides in verwandtem Sinne auslegen zu müssen. Und auch die Auslegung dieser Schriften hat all die Jahre, wenigstens für mich, standgehalten, so daß ich glaube, das Maß von Gewissenhaftigkeit, das die Aufstellung und Verfechtung einer so ungewohnten Behauptung erfordert, ihr geschenkt zu haben.

Ich lege die Untersuchungen in der Reihenfolge, in der ich sie selbst geführt habe, vor und beginne mit einer Erklärung des kleineren Hippias.

I.

Hippias minor.

Der Sophist Hippias aus Elis hat in Athen vor einem größeren 363 A –
Kreise einen Vortrag gehalten über Homer und andere Dichter. Nachdem er geendet und die Zuhörerschaft sich bis auf wenig Zurückbleibende zerstreut hat, fragt Eudikos, der Sohn des Apemantes, den Sokrates, die beide dem Vortrage beigewohnt haben, ob er nicht zu dem von Hippias Ausgeführten etwas zu bemerken habe, sei es nun daß er zu irgend einem Punkte seine Zustimmung ausspricht oder auch einen Einwand macht, falls ihm etwas nicht richtig erscheint. Solche Äußerung des Sokrates liege um so näher, als nur solche zurückgeblieben seien, die auf ein näheres Verhältnis zur Philosophie Anspruch machten. Sokrates gesteht, daß er im Anschluß an das, was Hippias über Homer gesagt hat, wohl eine Frage habe, die er Hippias vorlegen möchte. Von Apemantes nämlich, dem Vater des Eudikos, habe er die Meinung äußern hören, daß die Ilias schöner sei als die Odyssee, und zwar um soviel schöner als Achill besser sei als Odysseus (*τοσούτῳ δὲ κάλλιον, ὅσῳ ἀμείνων Ἀχιλλεὺς Ὀδυσσέως εἴη* 363 B). Diese beiden Gedichte seien nämlich auf diese beiden Personen, als ihren Mittelpunkt, hin verfaßt. Hierüber würde er gern von Hippias Auskunft haben, was er von diesen beiden Männern denke, wen er für den besseren halte (*ὅπως αὐτῷ δοκεῖ περὶ τοῖν ἀνδροῖν τούτοιν, πότερον ἀμείνω φησὶν εἶναι* 363 B). Eudikos, der den Vermittler zwischen Sokrates und Hippias, die sich offenbar noch nicht genauer kennen, spielt, spricht die zuversichtliche Erwartung aus, daß Hippias auf die Frage des Sokrates antworten werde. Auf die unmittelbare Frage des Eudikos erklärt denn auch Hippias, daß er natürlich bereit sei zu antworten. Es würde ja ein auffälliges Benehmen sein, wenn er von seiner Heimat Elis zu den olympischen Festspielen kommend, dort jedem zu Willen sei, ob man nun einen

seiner ausgearbeiteten Vorträge hören wolle oder ihm eine bestimmte Frage vorlege, hier aber dem Sokrates sich entziehe. Sokrates preist den Hippias glücklich, daß er mit solcher Sicherheit, mit solchem Bewußtsein der geistigen Überlegenheit zu den Festspielen nach Olympia gehen könne, wie gewiß kein Athlet im Vertrauen auf seine körperlichen Kräfte, worauf Hippias stolz antwortet, daß er noch nie jemand begegnet sei, der ihm irgendwie überlegen gewesen sei. Hierauf wiederholt Sokrates seine Frage: was Hippias zu Achill und Odysseus sage, welchen er für den besseren halte und in welcher Beziehung? *Ἆρα τί δὴ λέγεις ἡμῖν περὶ τοῦ Ἀχιλλέως τε καὶ τοῦ Ὀδυσσέως; πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῂς εἶναι;* (364 B.) Vorher nämlich bei dem längeren Vortrag des Hippias habe er nicht folgen können, zu fragen aber habe er sich gescheut wegen der zahlreichen Anwesenden, und dann habe er Hippias auch nicht stören wollen. Jetzt möge Hippias deutlich sagen, wie er sich über diese beiden Männer ausgedrückt habe, wie er sie unterschieden habe. *Τί ἔλεγες*
— 364 C *περὶ τούτοιν τοῖν ἀνδροῖν; πῶς διέκρινες αὐτούς;* (364 C.)

Es ist anzunehmen, daß Achill und Odysseus nur ein Beispiel sind für eine allgemeine Frage, die an ihnen erörtert werden soll. Und da die Frage lautet, wer von ihnen der bessere sei, so wird es sich wohl irgendwie um das Gute oder die Tugend handeln, die im Anschluß an das Beispiel dieser Männer beleuchtet werden soll. Dem entspricht auch, daß Sokrates gleich anfangs nicht bei der einfachen Frage, wer von diesen Männern den Vorzug verdiene, stehen bleibt, sondern sofort auch auf eine Charakteristik derselben hindrängt. Er will nicht nur wissen, wer der bessere sei, sondern auch in welcher Beziehung, auf Grund welcher Eigenschaften (*πότερον ἀμείνω καὶ κατὰ τί φῂς εἶναι*; 364 B, *πῶς διέκρινες αὐτούς*; 364 C). —

364 C — Hippias wiederholt aus seiner Rede einige Sätze, die die homerischen Helden schildern. Homer habe den Achill als den besten (*ἄριστον*) geschildert, den Nestor als den weisesten (*σοφώτατον*), den Odysseus als den gewandtesten, verschlagensten (*πολυτροπώτατον*). Sokrates, der den Hippias unterbricht, bittet um Entschuldigung, wenn er nicht immer gleich verstehe und deshalb fragen müsse. Was verstehe Hippias unter *πολύτροπος*? Er könne sich nichts rechtes dabei denken. Sei Achill von Homer nicht auch als *πολύτροπος* geschildert? Hippias antwortet: im

Gegenteil, Achill ist als der einfachste (ἁπλούστατος) geschildert. Er führt eine Stelle aus Homer an (Ilias IX, 308 ff.), wo Achill der Gesandtschaft, die man zu ihm geschickt hat, um ihn zur Wiederaufnahme des Kampfes zu bewegen, erklärt, er würde sich offen aussprechen. Er leitet seine Rede mit den bekannten Versen ein: ἐχθρὸς γάρ μοι κεῖνος κ. τ. λ. Eine besondere Feinheit findet Hippias darin, daß Achill gerade an Odysseus, der eben gesprochen hat, diese Worte richtet. Damit deute der Dichter den Charakter beider an, indem Achill der wahre und einfache sei (ἀληθής τε καὶ ἁπλοῦς), Odysseus der verschlagene und lügnerische (πολύτροπός τε καὶ ψευδής). Sokrates ist befriedigt; Hippias verstehe also unter einem πολύτροπος einen lügnerischen Menschen (ψευδής). Jawohl, antwortet dieser; so sei Odysseus überall geschildert, in der Ilias wie in der Odyssee. — 365 C

Wir sind einen Schritt weiter gekommen. Der ursprüngliche Gegensatz der beiden Persönlichkeiten des Achill und Odysseus ist auf den einfacheren, sittlichen Gegensatz des ἀληθής und ψευδής zurückgeführt. —

Sokrates fragt den Hippias: Homer scheine also diese beiden 365 C – Begriffe des ἀληθής und ψευδής für Gegensatzbegriffe zu halten (ἐδόκει ἄρα, ὡς ἔοικεν, Ὁμήρῳ ἕτερος μὲν εἶναι ἀνὴρ ἀληθής, ἕτερος δὲ ψευδής, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. 365 C), was Hippias bestätigt. Auf die Frage, wie er denn selbst darüber denke, ob er diese Begriffe auch für Gegensätze halte, erklärt er, daß er natürlich derselben Meinung sei. Hierauf schlägt Sokrates vor, den Homer aus dem Spiele zu lassen, da man ihn ja doch nicht nach seiner eigentlichen Meinung befragen könne; Hippias solle für sich und für Homer, dessen Ansicht er ja teile, zugleich antworten. — 365 D

Hier ist die Einleitung des Dialogs beendet. Man war ausgegangen von den beiden Personen des Achill und des Odysseus. Diese waren, der eine als der ἀληθής und der andere als der ψευδής, charakterisiert worden. Und dann hieß es: diese beiden Begriffe sind Gegensätze. Dieser letzte Satz ist das Ergebnis der Einleitung, das, worauf der Verfasser eigentlich hinaus will. Von diesem Satz geht die weitere Erörterung aus, zu ihm kehrt sie später wieder zurück. Er ist also wohl im Auge zu behalten. —

Die eigentliche Untersuchung beginnt. Der Gegensatz des 365 D – ἀληθής und ψευδής ist festgestellt. Sokrates hält sich zunächst an den letzteren, den ψευδής, und im Zwiegespräch mit Hippias,

indem er fragt und dieser antwortet, führt er folgendes aus: Die lügnerischen Menschen sind nicht unfähig (*ἀδύνατοι*), etwas zu tun, etwa wie die Kranken, sondern im Gegenteil sehr fähig und im stande (*δυνατοί*), vieles zu vollbringen, besonders eben die Menschen zu täuschen. Sie sind fähig und verschlagen (*δυνατοὶ καὶ πολύτροποι*). Verschlagen und betrügerisch wie sie sind, sind sie dies nicht infolge einer Torheit und eines Unverstandes (*ὑπὸ ἠλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης*), sondern vermöge einer Schlauheit und einer gewissen Besonnenheit (*ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς τινος*). Wie es scheint, sind sie besonnen, verständig (*φρόνιμοι*), wohl gar zu besonnen (*λίαν γε*). In dieser Eigenschaft, als besonnene und überlegende Menschen, haben sie auch ein Wissen (*ἐπίστανται*), und zwar ein gründliches (*καὶ μάλα σφόδρα*); eben dadurch sind sie Bösewichte. Und indem sie wissen, was sie wissen, sind sie nicht dumm (*ἀμαθεῖς*), sondern klug, gescheit (*σοφοί*), wenigstens um zu täuschen. Sokrates, der diese Prädikate schrittweis, unter Zustimmung des Hippias, den *ψευδεῖς* beigelegt hat, faßt noch einmal zusammen und erklärt: die Lügenhaften sind fähig, besonnen, wissend, klug (*δυνατοί, φρόνιμοι, ἐπιστήμονες, σοφοί*). Dann wiederholt er den Satz, der das Ergebnis der Einleitung gebildet hatte, von dem man ausgegangen war: der Wahrhafte und der Lügner sind Gegensätze (*ἄλλους δὲ τοὺς ἀληθεῖς τε καὶ*
— 366 A *ψευδεῖς καὶ ἐναντιωτάτους ἀλλήλοις* sc. *φῂς εἶναι*; 366 A).

Hier bricht die Erörterung vorläufig ab und geht zu etwas Neuem über. Was bedeutet das bisher Ausgeführte? Man war ausgegangen von dem Gegensatze des wahrhaften und lügnerischen Menschen. Dann wurden dem Lügnerischen der Reihe nach verschiedene Attribute beigelegt, die alle irgend ein Können, ein Wissen in sich schließen. Zuletzt wurde der Gegensatz des Wahrhaften und Lügnerischen wiederholt. Ich kann diesen Abschnitt nur so verstehen, daß im Hintergrunde der Satz steht: „Tugend ist Wissen"; und dieser Satz soll widerlegt werden. Daß der Wahrhafte und der Lügner Gegensätze sind, wird vorausgesetzt. Daß der Lügenhafte ein Wissen haben muß, wird bewiesen. Und doch, heißt es am Schluß, sind der Wahrhafte und Lügner Gegensätze. Für mich ist es überzeugend, daß das eine Widerlegung des Satzes: „Tugend ist Wissen" sein soll. Auch dem Nichttugendhaften, dem Schlechten, in diesem Falle dem L[illegible] Wissen

zu. Also kann das Wissen für den Wahrhaftigen und damit für den Tugendhaften überhaupt nicht das bestimmende Merkmal sein. Denn sonst dürfte es nicht auch seinem Gegensatze zukommen. —

Diese Auslegung, die die Worte ganz ungezwungen nimmt, 366 A — wird durch das Folgende bestätigt. Sokrates sucht das Ergebnis der bisherigen Erörterung, nämlich daß auch der Nichttugendhafte Wissen haben muß, durch Beispiele zu belegen. Er rekapituliert noch einmal jenes Ergebnis, wonach der Lügenhafte kraft seines Wissens auch im stande sein muß zu lügen. *Σώ. Ὡς ἐν κεφαλαίῳ ἄρα εἰρῆσθαι, οἱ ψευδεῖς εἰσὶν σοφοί τε καὶ δυνατοὶ ψεύδεσθαι. — Ἱπ. Ναί. — Σω. Ἀδύνατος ἄρα ψεύδεσθαι ἀνὴρ καὶ ἀμαθὴς οὐκ ἂν εἴη ψευδής.* (366 B). Nachdem er dann noch eine Definition des *δυνατός* gegeben hat — *δυνατός* ist jeder, der tun kann, was er will, so oft er will — geht er zu Beispielen über. Sokrates hält sich hierbei an seinen Mitunterredner Hippias, der eine große Zahl von Fähigkeiten besitzt. Hippias ist zum Beispiel der Rechenkunst mächtig. Auf eine bestimmte Frage: wie viel ist dreimal siebenhundert? weiß er richtig zu antworten, ist er doch dieser Kunst fähig, weise, wissend in dieser Kunst (*δυνατὸς καὶ σοφός*). Als solcher ist er hierin auch tüchtig, gut (*ἀγαθός*). *Σω. Πότερον οὖν σοφώτατός τε εἶ καὶ δυνατώτατος μόνον, ἢ καὶ ἄριστος ταῦτα ἅπερ δυνατώτατός τε καὶ σοφώτατος, τὰ λογιστικά; — Ἱπ. Καὶ ἄριστος δήπου, ὦ Σώκρατες.* (366 D). Als der *ἄριστος* in der Rechenkunst weiß er das Richtige zu sagen, das Wahre. Nun aber, wenn Hippias eine Rechenaufgabe vorgelegt wird, und er wollte nicht das Wahre sagen, sondern ununterbrochen Falsches, würde er hierzu besser im stande sein, er, der diese Kunst beherrscht, oder ein anderer, der ihrer unkundig ist? Könnte es diesem nicht leicht begegnen, daß er, obwohl er das Falsche sagen will, aus Unwissenheit, ohne daß er es beabsichtigt (*ἄκων*), das Richtige sagt, während Hippias mit unbedingter Sicherheit, wofern er nur will, das Falsche angeben könnte? Ein Lügner und Betrüger wird aber auch, wo es sich um Zahlen handelt, lügen und betrügen. Es gibt Lügner und Betrüger auch in Bezug auf das Rechnen. Nun war man übereingekommen, daß wer in Wahrheit ein Lügner sein will, hierzu auch fähig sein muß, nämlich zu lügen. Wer unfähig ist, zu lügen, so hatte man gesagt, kann

nicht Lügner sein. Es hatte sich ferner ergeben, daß Hippias, mit anderen Worten der in der Rechenkunst Bewanderte, am besten beim Rechnen betrügen kann, wie er auch andererseits am besten richtige Zahlen angeben kann. Also ein und dieselbe Person ist in der Rechenkunst am besten im stande zu lügen und die Wahrheit zu sagen, und das ist der Tüchtige hierin, der Gute auf diesem Gebiete, der Rechenkünstler. *Οὐκοῦν ὁ αὐτὸς ψευδῆ καὶ ἀληθῆ λέγειν περὶ λογισμῶν δυνατός;*
— 367 C *οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἀγαθὸς περὶ τούτων, ὁ λογιστικός* (367 C).

Wir sehen, der Gedanke, mit dem begonnen wurde, ist fortgeführt. Dem *ψευδής* wurden Attribute des Wissens beigelegt. Hier wird es an einem Beispiel genauer bewiesen. Wenn der *ψευδής* beim Rechnen *ψευδής* sein will, so muß er hierin ein Wissender sein. Und dieser Nachweis, behaupte ich, soll eine Widerlegung des Satzes sein: Tugend ist Wissen. Wenn das Wissen das Wesen der Tugend, des Tugendhaften sein soll, so darf es dem Gegensatz, hier dem *ψευδής*, nicht auch zukommen. Oder der Unterschied zwischen den Begriffen gut und böse wäre aufgehoben. Und hier wird dieser Schluß gezogen, nicht nur dem Leser zum Erraten überlassen. —

367 C — Es heißt weiter: beim Rechnen also ist der beste Lügner derjenige, der tüchtig im Rechnen ist, *ὁ ἀγαθός*; dieser ist aber zugleich auch der, der hierin am besten das Wahre sagt. Also ist hier der Lügner und der Wahrhaftige ein und derselbe, und der Wahrhaftige um nichts besser als der Lügnerische. Sie sind dasselbe und bilden keinen Gegensatz, wie anfangs angenommen war. *Ὁρᾷς οὖν, ὅτι ὁ αὐτὸς ψευδής τε καὶ ἀληθὴς περὶ τούτων, καὶ οὐδὲν ἀμείνων ὁ ἀληθὴς τοῦ ψευδοῦς;*
ὁ αὐτὸς γὰρ δήπου ἐστὶ καὶ οὐκ ἐναντιώτατα ἔχει, ὥσπερ
— 367 D *σὺ φῂς ἄρτι.* (367 CD).

Wenn ein Schriftsteller mit einem absurden Resultat schließt, so kann ihm nicht an diesem Resultat als solchem liegen; er kann nur die Absicht haben, eine gewisse Ansicht, die bei der Erörterung zu Grunde gelegt war, die die Voraussetzung der ganzen Erörterung bildete, durch dies Ergebnis zu widerlegen, eben ad absurdum zu führen. Und diese Voraussetzung, die hier stillschweigend zu Grunde gelegt wird, ist der Satz: Tugend ist Wissen. Wenn man das Wesen, das konstitutive Merkmal der Tugend im Wissen sucht, so unterscheidet sich der Gute nicht

mehr vom Bösen, dann fallen sie zusammen; denn der Böse ist ebensogut ein Wissender. —

Sokrates begnügt sich nicht mit diesem Beispiel, er bringt 367 D – weitere bei. *Βούλει οὖν σκεψώμεθα καὶ ἄλλοθι*; Hippias kennt auch die Geometrie. Hier verhält es sich ebenso. Ein und dieselbe Person ist am besten im stande bei geometrischen Zeichnungen sowohl zu täuschen wie das Wahre zu sagen, und das ist der Geometer selbst. Der in diesem Fache Tüchtige und Kundige (*ὁ ἀγαθὸς καὶ σοφός*) ist am besten zu beidem fähig. Hippias beherrscht auch die Astronomie. Und hier ist es wieder dasselbe. Wenn irgend jemand, so kann hier der Astronom am besten betrügen. Ein und derselbe ist auch hier der Wahrhafte und der Lügner. Das Gleiche ist es bei allen Wissenschaften, Künsten und Fertigkeiten. Sokrates zählt deren eine große Menge auf. Hippias nämlich, der große Polyhistor, beherrscht eine nicht enden wollende Reihe von Fertigkeiten. Sokrates erinnert ihn, wie er sich dessen einst öffentlich gerühmt habe, daß er alle Gegenstände, alle Kleidungsstücke, kurz alles, was er an sich getragen, selbst verfertigt habe. Dazu komme seine Begabung zu geistiger Tätigkeit, seine Fähigkeit zu jeder Art der Dichtung wie zur Prosarede, seine Kenntnis der Grammatik, Rythmik, Gedächtniskunst u. s. w. u. s. w. Sokrates glaubt noch vieles vergessen zu haben. Im Hinblick auf alle diese Künste des Hippias, die Sokrates als Beispiele anführt, wie auch hinsichtlich aller übrigen bestätigt sich das gleiche Urteil, daß der Wahre und der Falsche nirgends getrennt sind, sondern überall identisch. *Ἀλλ' ὅπερ ἐγὼ λέγω, καὶ εἰς τὰς σαυτοῦ τέχνας βλέψας — ἱκαναὶ δέ — καὶ εἰς τὰς τῶν ἄλλων εἰπέ μοι, ἐάν που εὕρῃς ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἐμοί τε καὶ σοί, ὅπου ἐστὶν ὁ μὲν ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής, χωρὶς καὶ οὐχ ὁ αὐτός; ἐν ᾗ τινι βούλει σοφίᾳ τοῦτο σκέψαι ἢ πανουργίᾳ ἢ ὁτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων· ἀλλ' οὐχ εὑρήσεις, ὦ ἑταῖρε· οὐ γὰρ ἔστιν.* (368 E. 369 A). Und hier greift der Verfasser auf den Anfang zurück, auf das Beispiel von Achill und Odysseus, mit deren Gegenüberstellung die Unterredung begonnen hatte. Der eine, Achill, sollte der Wahre sein, Odysseus der Falsche. Nun hat sich ergeben, daß der Wahre und der Falsche dasselbe sind, so daß, wenn Odysseus falsch ist, er zugleich auch wahr ist, und wenn Achill wahr, er zugleich auch falsch; es besteht kein Unterschied zwischen ihnen, sie bilden keinen Gegensatz. *Νῦν οὖν*

αἰσθάνει, ὅτι ἀναπέφανται ὁ αὐτὸς ὢν ψευδής τε καὶ ἀληθής, ὥστε εἰ ψευδὴς ὁ Ὀδυσσεὺς ἦν, καὶ ἀληθὴς γίγνεται, καὶ εἰ ἀληθὴς ὁ Ἀχιλλεύς, καὶ ψευδής, καὶ οὐ διάφοροι ἀλλήλων οἱ ἄνδρες
— 369 B *οὐδ' ἐναντίοι, ἀλλ ὁμοῖοι*; (369B).

Es versteht sich von selbst, daß der Verfasser dieses Resultat nicht im Ernste vertreten will. Er will mit diesem absurden Ergebnis offenbar die Voraussetzung treffen, deren Konsequenz dieses Ergebnis ist. Diese Voraussetzung aber, wie gesagt, ist der Satz: Tugend ist Wissen. Das Wissen ist nicht das Hauptmerkmal, nicht das unterscheidende Merkmal der Tugend. Auch der Böse hat Wissen; Wissen kommt ihm nicht minder zu. Wäre das Wesen der Tugend Wissen, ginge sie auf in Wissen, wäre sie Wissen und nichts außerdem, so wäre der Böse und der Gute derselbe. Denn jener hat gleichen Anteil am Wissen. Dieser fundamentale Unterschied wäre aufgehoben. —

369 B — An dieser Stelle schließt der erste Teil des Dialogs. Es findet zunächst ein Übergang statt, der, die dialektische Behandlung unterbrechend, das ursprüngliche Beispiel des Achill und Odysseus ausführlicher wieder aufnimmt. Hippias hat den tieferen Sinn des ersten Teiles nicht begriffen und, entrüstet über das paradoxe Resultat, macht er dem Sokrates Vorwürfe über seine Art der Gesprächsführung. Er werde mit reichlichen Gründen nachweisen, daß Homer den Achill als den besseren und wahrhaftigen, den Odysseus aber als den lügnerischen und schlechteren dargestellt habe. Dann möge Sokrates seine Rede dagegen halten, daß Odysseus der bessere sei, und die Zuhörer würden dann wissen, wer richtiger spräche. Sokrates entschuldigt sich: es sei seine Art, seine Aufmerksamkeit dem zuzuwenden, was er für bedeutend halte und nicht abzulassen. Die Achtung vor Hippias und dem Werte seiner Äußerungen zwängen ihn gründlich zu sein und in die Tiefe zu gehen. So müsse er gleich hinsichtlich des Achill und Odysseus sagen, daß Hippias ihm nicht das Richtige zu treffen scheine, wenn er behaupte, daß in jenen von ihm erwähnten Versen (vgl. p. 365 A und oben S. 4 f.) Achill als der Wahre, Odysseus als der Lügner hingestellt werde. An dieser Stelle lüge Odysseus nicht, während umgekehrt Achill die Unwahrheit sage. Nachdem er den Unwahres Redenden aufs ärgste verwünscht hat und dann dem Odysseus erklärt hat, er werde am folgenden Tage nach Hause aufbrechen, eine Drohung, die er

schon einmal dem Agamemnon gegenüber ausgesprochen hat (Ilias I, 169 ff.), macht er trotzdem nicht die geringsten Anstalten zum Aufbruch, ganz gleichgiltig gegen die Wahrheit. Sokrates fügt hinzu, daß er nach wie vor im Zweifel sei, wer von diesen Männern vom Dichter als der bessere geschildert sei. Er sei geneigt zu glauben, daß sie beide sehr tüchtig seien, in der Lüge wie in der Wahrheit und jeder anderen Auszeichnung. Auch in dem erwähnten Punkte seien sie ähnlich. *Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἱππία, καὶ ἐξ ἀρχῆς σε ἠρόμην ἀπορῶν, ὁπότερος τούτοιν τοῖν ἀνδροῖν ἀμείνων πεποίηται τῷ ποιητῇ, καὶ ἡγούμενος ἀμφοτέρω ἀρίστω εἶναι καὶ δύσκριτον ὁπότερος ἀμείνων εἴη καὶ περὶ ψεύδους καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς· ἀμφοτέρω γὰρ καὶ κατὰ τοῦτο παραπλησίω ἐστόν* (370 D E). — 370 E

Diese letzte Bemerkung ist recht bezeichnend; sie scheint die eigentliche Meinung des Verfassers anzudeuten, wonach der unleugbare, hier nur ironisch bezweifelte ethische Gegensatz dieser Männer niemals durch die beiderseitige intellektuelle Beschaffenheit bedingt sein kann, wie es der Fall sein müßte, wenn wirklich Tugend Wissen wäre. —

Hippias bedeutet den Sokrates, daß, wenn Achill die Unwahrheit sagt, er dies unabsichtlich und ohne Hintergedanken tut (*ἄκων, οὐκ ἐξ ἐπιβουλῆς*), durch das Mißgeschick des Heeres veranlaßt zu bleiben und Hilfe zu leisten, während Odysseus bewußt und mit Hintergedanken lügt (*ἑκών τε καὶ ἐξ ἐπιβουλῆς*). Sokrates bestreitet, daß Achill ohne Absicht und Bewußtsein lüge. In eben jenem Gespräch mit der Gesandtschaft widerspreche er sich in einer Weise, die vollkommen absichtlich sein müßte, indem er zu Odysseus sagt, er wolle aufbrechen, zu Ajas kurz darauf, er wolle den Kampf erst wieder aufnehmen, wenn Hektor bis zu seinem Zeltlager vordringe und die Schiffe anzünde. Hippias sagt, Achill tue diese Äußerung aus Gutmütigkeit, weil er inzwischen zur Nachgibigkeit überredet worden sei. Odysseus aber sage alles, was er auch sage, sei es Wahres oder Falsches, mit Hintergedanken. (*Ὁ δὲ Ὀδυσσεὺς ἅτε ἀληθῆ λέγει, ἐπιβουλεύσας ἀεὶ λέγει, καὶ ὅσα ψεύδεται, ὡσαύτως* 371 E). Hieraus zieht Sokrates den seltsamen Schluß: also ist er besser als Achill. (*Ἀμείνων ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ Ὀδυσσεὺς Ἀχιλλέως* 371 E). Sokrates erinnert zur Bekräftigung seines Satzes an die obige Stelle (366 C — 367 C), wo es hieß, daß Hippias — 370 E —

und jeder andere Rechenkünstler, wenn er zu lügen sich vorgesetzt hat, besser lügt als der im Rechnen Unkundige. Hippias will Sokrates das ganz und gar nicht einräumen, sondern behauptet, daß die unfreiwillig Sündigenden besser sind als die freiwillig Sündigenden; ersteren verzeihe man, auch die Gesetze behandelten sie nachsichtiger. Sokrates entschuldigt sich wiederum mit seiner Natur, die gerne auf den Grund gehe. Er bleibe im übrigen immer ein Lernender, der sich gern belehren lasse. In der angeregten Frage habe er auch wohl anders gedacht. Aber eben jetzt sei bei ihm ein Umschwung eingetreten, auf Grund ihrer Unterredung, so daß er nunmehr glaube, daß die freiwillig Sündigenden besser sind als die unfreiwillig Sündigenden. *Νυνὶ δὲ ἐν τῷ παρόντι μοι ὥσπερ κατηβολὴ περιελήλυθεν, καὶ δοκοῦσί μοι οἱ ἑκόντες ἐξαμαρτάνοντες περί τι βελτίους εἶναι τῶν ἀκόντων. αἰτιῶμαι δὲ τοῦ νῦν παρόντος παθήματος τοὺς ἔμπροσθεν λόγους αἰτίους εἶναι, ὥστε φαίνεσθαι νῦν ἐν τῷ παρόντι τοὺς ἄκοντας τούτων ἕκαστα ποιοῦντας πονηροτέρους ἢ τοὺς*
— 372 E *ἑκόντας.* (372 E).

Es ist bezeichnend, daß Sokrates auch für dies Paradoxon, das den Inhalt des zweiten Teiles des Dialogs bildet, den Grund in den eben geführten Erörterungen sucht, wodurch angedeutet wird, daß es eben nur unter den hier gemachten Voraussetzungen gilt. Wir werden sehen, daß das neue Paradoxon im zweiten Teile gleichfalls nur als Waffe benutzt wird gegen den zu Grunde gelegten Satz: Tugend ist Wissen, daß es nicht um seiner selbst willen da ist, ebenso wenig wie das Ergebnis des ersten Teiles, das die Identität des Wahren und Falschen behauptete. —

372 E — Sokrates bittet den Hippias in die Untersuchung des neuen Themas einzutreten, und zwar wiederum in der Form der Unterredung. Hippias, ungehalten wegen Sokrates' wunderlicher Art des Disputierens, läßt sich nur mühsam zur Fortführung des Gesprächs bewegen. Es bedarf erst eines neuen Eingreifens seitens
— 373 C des Eudikos, um ihn hierzu zu bestimmen.

Hier ist der Übergang zum zweiten Teil beendet. Sehr kunstvoll wird das Beispiel des Achill und Odysseus beim ersten wie beim zweiten Teil benutzt, um das Thema der Unterredung zu finden. Beim ersten Teil standen sich beide Persönlichkeiten in ihrer Allgemeinheit gegenüber, der eine als der *ἀληθής*, der andere als der *ψευδής* charakterisiert. In der Disputation wurde

dann dieser Gegensatz als illusorisch nachgewiesen — unter der Voraussetzung, daß man die Tugend im Wissen sucht. In der Einleitung des zweiten Teils wird gezeigt, daß auch Achill hin und wieder die Unwahrheit sagt. Aber es sind bei ihm andere Beweggründe als bei Odysseus. Er lügt ἄκων, Odysseus tut alles ἑκών und ἐξ ἐπιβουλῆς. Daraus gewinnt Sokrates das Thema des zweiten Teiles, wiederum ein Paradoxon, daß der absichtlich Sündigende besser ist als der unabsichtlich Sündigende. Welchen Zweck dieses zweite Paradoxon hat, was mit ihm bewiesen werden soll, wird sich sogleich ergeben. —

Sokrates beginnt die Untersuchung mit großem Eifer. *Καὶ μὴν σφόδρα γε ἐπιθυμῶ, ὦ Ἱππία, διασκέψασθαι τὸ νυνδὴ λεγόμενον, πότεροί ποτε ἀμείνους, οἱ ἑκόντες ἢ οἱ ἄκοντες ἁμαρτάνοντες.* (373 C). Er geht diesmal sofort zu Beispielen über. Ein guter Läufer ist derjenige, welcher gut läuft, ein schlechter der, der schlecht läuft. Gut läuft aber, wer schnell läuft, schlecht, wer langsam läuft. Wer ist nun der bessere Läufer, der absichtlich langsam läuft oder der unabsichtlich langsam läuft? Natürlich der, der absichtlich langsam läuft. Das Laufen ist aber eine Tätigkeit, und so tut derjenige, welcher schlecht läuft, etwas Schlechtes. Also der gute und tüchtige Läufer tut absichtlich das Schlechte, der schlechte unabsichtlich. Und so ist hier der, der unabsichtlich das Schlechte tut, schlechter als der, der es absichtlich tut. *Σω. Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀγαθὸς δρομεὺς ἑκὼν τὸ κακὸν τοῦτο ἐργάζεται καὶ τὸ αἰσχρόν, ὁ δὲ κακὸς ἄκων; — Ἱπ. Ἔοικέν γε. — Σω. Ἐν δρόμῳ μὲν ἄρα πονηρότερος ὁ ἄκων κακὰ ἐργαζόμενος ἢ ὁ ἑκών; — Ἱπ. Ἐν δρόμῳ γε.* (373 E). Ebenso ist es beim Ringkampf. Wer absichtlich fällt, ist besser als wer unabsichtlich fällt. Auch hier also ist der, der absichtlich das Schlechte tut, besser als der, der es unabsichtlich tut. Und so ist es auch bei jeder anderen körperlichen Tätigkeit. Wer einen tüchtigen Körper besitzt, kann beides tun, das Starke und Schwache, das Gute und Schlechte. Und wenn er das Schlechte tut, so tut er es absichtlich, der Untüchtige unabsichtlich. *Σω. Τί δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ πάσῃ τῇ τοῦ σώματος χρείᾳ; οὐχ ὁ βελτίων τὸ σῶμα δύναται ἀμφότερα ἐργάζεσθαι, καὶ τὰ ἰσχυρὰ καὶ τὰ ἀσθενῆ, καὶ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ καλά· ὥστε ὅταν κατὰ τὸ σῶμα πονηρὰ ἐργάζηται, ἑκὼν ἐργάζεται ὁ βελτίων τὸ σῶμα, ὁ δὲ πονηρότερος ἄκων; — Ἱπ. Ἔοικεν κατὰ τὴν ἰσχὺν οὕτως ἔχειν.* (374 AB). — 373 C — 374 A B

Wie wir sehen, macht sich der Verfasser die Erörterungen des ersten Teiles zu nutze, wo bewiesen wurde, daß der Tüchtige in einem Fache hierin beides am besten vermag, das Gute zu tun und auch das Schlechte, woraus das Paradoxon von der Identität des Guten und Schlechten gefolgert wurde. Hier im zweiten Teile fügt nun der Verfasser ein zweites Paradoxon hinzu, nämlich daß der Bessere absichtlich das Schlechte tut, der Schlechtere unabsichtlich. Dies mag richtig sein, solange es sich um körperliche, technische oder intellektuelle Fähigkeiten handelt. Es wird aber zu einer Absurdität, wenn man es auf das moralische Gebiet überträgt. Es soll damit bewiesen werden — das ist meine Auffassung — daß das Moralische eben nicht in erster Linie, nicht ausschließlich etwas Intellektuelles ist, daß Tugend nicht Wissen ist. Daß dies keine haltlose Vermutung von mir ist, wird der Schluß lehren, wo der Verfasser selbst aufs Moralische übergeht. Ich erwähne meine Interpretation schon hier, damit man die eben mitgeteilten und die noch folgenden Ausführungen gleich in der richtigen Färbung liest, die sie erst am Schlusse erhalten. — Den sehr nahe liegenden Einwand, daß es nach der Auffassung des Sokrates einen absichtlich Fehlenden ja gar nicht gibt, bitte ich vorläufig noch zurückzustellen. Ich komme später darauf zurück. Ich fahre in der Interpretation des Dialogs fort. —

374 B — Sokrates bringt weitere Beispiele bei. Es war vorher von körperlichen Kraftleistungen die Rede gewesen. Jetzt fragt er, ob es sich bei der Haltung des Körpers nicht ebenso verhalte, nämlich daß derjenige, der absichtlich häßliche Haltung und Gebärde annehme, den besseren Körper habe im Vergleich zu dem, der dies unabsichtlich tue. Die absichtlich schlechte Haltung ist auf Seite des ausgezeichneten, die unabsichtlich schlechte Haltung auf Seite des tadelnswerten Körpers. Ebenso steht es mit der Stimme. Die Stimme, die absichtlich falsch singt, ist besser als die, die unabsichtlich falsch singt. Man würde vorziehen, absichtlich lahmende Füße zu haben, anstatt solcher, die unabsichtlich lahmen. Und ebenso würde man lieber Augen haben wollen, die absichtlich stumpf sind und fehlsehen, als solche, bei denen dies unabsichtlich geschieht. Und so steht es mit der ganzen *εὐ-* und *ἀσχημοσύνη* des Körpers. Sokrates schließt mit den Worten: *Οὐκοῦν πάντα, οἷον καὶ ὦτα καὶ ῥῖνας καὶ στόμα καὶ πάσας τὰς αἰσθήσεις, εἷς λόγος συνέχει, τὰς μὲν ἀκουσίως κακὰ*

ἐργαζομένας ἀκτήτους εἶναι ὡς πονηρὰς οὔσας, τὰς δὲ ἑκουσίως κτητὰς ὡς ἀγαθὰς οὔσας. (374 D E). Dann geht er zu Werkzeugen über. Man will lieber Werkzeuge im Gebrauch haben, mit denen man absichtlich etwas schlecht macht, als solche, mit denen man es unabsichtlich tut. Sokrates nennt das Steuerruder, den Bogen, die Leier, die Flöte u. s. w. Dann wendet er sich zu den Haustieren. Es ist besser, ein Pferd mit einer ψυχή zu besitzen, daß man mit ihm absichtlich schlecht reitet, als ein solches, daß man mit ihm unabsichtlich schlecht reitet. Mit dem besseren Pferde tut man das Schlechte absichtlich, mit dem schlechteren unabsichtlich. So ist es auch bei dem Hund und den übrigen Tieren. Dann geht der Verfasser zum Menschen über. Zunächst betrachtet er ihn aber noch nicht als Ganzes, sondern jedesmal nur nach einer einzelnen bestimmten Seite, als Vertreter einer bestimmten intellektuellen oder technischen Fähigkeit. Es ist besser, die Seele eines Bogenschützen zu haben, die absichtlich ihr Ziel verfehlt, als solche, die es unabsichtlich tut. Die absichtlich fehlende Seele ist besser als die unabsichtlich fehlende. (Καὶ ψυχὴ ἄρα ἀκουσίως ἁμαρτάνουσα πονηροτέρα ἢ ἑκουσίως; 375 B.) Die Fassung dieses letzten Satzes deutet schon an, daß der Verfasser auf das sittliche Gebiet übergehen will, wie sogleich geschieht. Hippias, der das Bedenkliche dieses Satzes empfindet, sucht ihn darum auch mit Vorsicht auf das in Rede stehende Gebiet zu beschränken, wo es sich allerdings so verhalte (ἐν τοξικῇ γε). Sokrates behauptet, es verhält sich auch in der Heilkunst so, ebenso in der Kunst des Zitherspielens, des Flötespielens, wie überhaupt in allen Künsten und Wissenschaften. Überall ist die Seele, die absichtlich das Schlechte tut, besser als die, die es unabsichtlich tut. Hier verläßt der Verfasser die Betrachtungsweise, die den Menschen nur von einer einzelnen Seite nimmt und faßt ihn als Ganzes ins Auge. Zunächst spricht er nur vom Sklaven, wobei es erlaubt ist, noch mehr an dessen technische und intellektuelle Begabung zu denken als an seine sittliche Beschaffenheit. Wir würden vorziehen, Sklaven mit solchen Seelen zu haben, die absichtlich fehlen und Schlechtes tun, als solche, die es unabsichtlich tun. Ἀλλὰ μήν που τάς γε τῶν δούλων ψυχὰς ἐκτῆσθαι δεξαίμεθ' ἂν μᾶλλον τὰς ἑκουσίως ἢ τὰς ἀκουσίως ἁμαρτανούσας τε καὶ κακουργούσας, ὡς ἀμείνους οὔσας εἰς ταῦτα. (375 C). Hiernach nun geht Sokrates ganz offen und entschieden zum Sittlichen

über. Er fragt: wollen wir nicht unsere eigene Seele so gut wie möglich haben? Sie wird also besser sein, wenn sie absichtlich Böses tut und sündigt, als wenn sie unabsichtlich sündigt. *Σω. Τί δέ; τὴν ἡμετέραν αὐτῶν* (sc. *ψυχήν*) *οὐ βουλοίμεθ' ἂν ὡς βελτίστην ἐκτῆσθαι; — Ἱπ. Ναί. — Σω. Οὐκοῦν βελτίων ἔσται, ἐὰν ἑκοῦσα κακουργῇ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ, ἢ ἐὰν ἄκουσα;* (375 C D). Hier stutzt Hippias und sagt, es wäre doch schrecklich, wenn die absichtlich Unrechttuenden besser wären als die unabsichtlich Sündigenden, worauf Sokrates erwidert, daß es allerdings so aus ihrer Erörterung folge. *Ἱπ. Δεινὸν μεντἂν εἴη, ὦ Σώκρατες, εἰ οἱ ἑκόντες ἀδικοῦντες βελτίους ἔσονται ἢ οἱ ἄκοντες. — Σω. Ἀλλὰ μὴν φαίνεταί γε ἐκ*
— 375 D *τῶν εἰρημένων.* (375 D).

Hier haben wir den Schluß und Zielpunkt der zweiten Untersuchung. Ich interpretiere das Ganze so, daß der Verfasser die tiefe Kluft aufdecken will, die das Intellektuelle vom Moralischen scheidet. Es mag wahr und richtig sein, daß bei allen Künsten und Wissenschaften derjenige, der absichtlich fehlt, der tüchtigere ist; aber im Moralischen ist das unmöglich, woraus folgt, daß das Moralische nicht in erster Linie etwas Intellektuelles ist, mit anderen Worten, daß Tugend nicht Wissen ist. Bezeichnend ist, daß Sokrates auch hier wieder den Gang der Untersuchung für dies seltsame Resultat verantwortlich macht (*ἀλλὰ μὴν φαίνεταί γε ἐκ τῶν εἰρημένων*), womit angedeutet ist, daß es eben nur unter der Voraussetzung gelten soll, die hier gemacht wird. Diese aber liegt darin, daß die moralische Güte mit den intellektuellen Tüchtigkeiten auf eine Stufe gestellt wird.

Wem meine Auslegung zu kühn erscheint, den verweise ich auf den Schluß des Dialogs. Der Schluß enthält die Bestätigung meiner Interpretation beider Teile des Dialogs. Er bringt vor allem den Beweis, daß meine Behauptung, der Verfasser lege überall den Satz: „Tugend ist Wissen" zu Grunde, um ihn zu absurden Konsequenzen zu führen, der Wahrheit entspricht. Denn hier am Ende, wo der Verfasser die Summe seiner Erörterung zieht, stellt er diesen Satz selbst an die Spitze seiner Erörterung, spricht er den Gedanken, den wir bisher immer an der geeigneten Stelle ergänzt hatten, selbst aus. Hier folgert er die Absurditäten der beiden Teile des Dialogs unmittelbar aus dem zu Grunde gelegten Satz: Tugend ist Wissen. —

Sokrates fragt den Hippias, ob nicht die *δικαιοσύνη* (die er 375 D — beispielsweise herausgreift) eine Fähigkeit (*δύναμις*) oder ein Wissen (*ἐπιστήμη*) sei oder beides. Muß die *δικαιοσύνη* nicht eines davon sein?

Ob sie eines davon sein muß (eine Wissenschaft oder Technik), das, scheint mir, zieht der Verfasser selbst in Zweifel. Wenigstens folgert er daraus unmittelbar, wie hier ersichtlich wird, absurde Konsequenzen, die diese Voraussetzung widerlegen müssen.

Sokrates fährt fort: Wenn die Gerechtigkeit eine Fähigkeit (*δύναμις*) der Seele ist, so ist die fähigere (*δυνατωτέρα*) Seele die gerechtere. Und wenn die Gerechtigkeit ein Wissen (*ἐπιστήμη*) ist, so ist die klügere (*σοφωτέρα*) Seele die gerechtere, die törichtere (*ἀμαθεστέρα*) die ungerechtere. Und wenn die Gerechtigkeit beides ist, *δύναμις* und *ἐπιστήμη*, so ist die, die beides hat, die gerechtere. Nun hat sich ergeben, daß die fähigere und klügere Seele die bessere ist und besser im stande, sowohl das Gute wie das Schlechte zu tun, in jeder Art Tätigkeit. *Οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὖσα ἐφάνη καὶ ἀμφότερα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν;* (375 E). — 375 E

Hiermit greift der Verfasser auf den ersten Teil des Dialogs zurück, dessen Ergebnis er hier auf die *δικαιοσύνη* anwendet. Die fähigere und klügere Seele, heißt es, ist die gerechtere. Die fähigere und klügere, heißt es weiter, ist im stande besser beides zu tun, das Gute wie das Schlechte, *καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν.* Also müßte auch — so muß man doch weiter folgern — die gerechtere Seele besser im stande sein beides zu tun, das Gute wie das Schimpfliche, *καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά.*

Dies ist doch wohl als Widerlegung des Satzes: „Tugend ist Wissen" aufzufassen! Wenn die gerechte Seele durch das Wissen und die Fähigkeit, die sie haben muß, wenn sie gerecht sein soll (nach jenem Satze), auch befähigt wird, das Schlechte zu tun, so ist eben dieses Wissen und diese Fähigkeit nicht das Wesen der Gerechtigkeit oder allgemeiner der Tugend. Denn durch das, wodurch die Seele gerecht wird, kann sie unmöglich auch zum Schlechten befähigt werden. —

Und wie das Ergebnis des ersten Teiles, so wird auch das 375 E — Ergebnis des zweiten Teiles des Dialogs auf die *δικαιοσύνη* an-

gewendet. Es heißt weiter: wenn also diese fähigere und klügere Seele das Schlechte tut, so tut sie es absichtlich, vermöge ihrer Fähigkeit und Kunst. Dieses aber (nämlich Fähigkeit und Kunst) ist Zeichen der Gerechtigkeit, entweder beides oder das eine von beiden. *Ὅταν ἄρα τὰ αἰσχρὰ ἐργάζηται, ἑκοῦσα ἐργάζεται διὰ δύναμιν καὶ τέχνην· ταῦτα δὲ δικαιοσύνης φαίνεται,* — 376 A *ἤτοι ἀμφότερα ἢ τὸ ἕτερον.*

Hier wird auch das zweite Paradoxon herangezogen, daß der absichtlich Fehlende der bessere ist, kraft seiner Fähigkeit und Kunst. Und hier ist bezeichnend, daß der Verfasser den Satz, daß die Gerechtigkeit Fähigkeit und Kunst ist, von dem er ausgegangen war, wiederholt. *Ταῦτα δὲ δικαιοσύνης φαίνεται, ἤτοι ἀμφότερα ἢ τὸ ἕτερον.* Hiermit erzwingt der Verfasser geradezu die Anwendung der gewonnenen Sätze auf die *δικαιοσύνη*, wie ich es soeben bei dem vorigen Satze getan habe, also in voller Übereinstimmung mit den Intentionen des Autors. Er will also, daß wir folgern sollen: da die *δικαιοσύνη δύναμις* und *τέχνη* ist, so ist also die gerechtere Seele besser im stande beides zu tun, das Gute wie das Schlechte — dies war die erste Konsequenz, die ich schon zog — und ebenso tut die gerechtere Seele das Schlechte absichtlich. Die gerechtere Seele wird also durch ihr Wissen befähigt das Schlechte zu tun, und noch dazu tut sie es absichtlich. Deutlicher, glaube ich, konnte der Verfasser seine Meinung nicht aussprechen. Mit diesen vollendeten Absurditäten glaubt er den Satz, den er zu Grunde gelegt hat, nämlich daß die *δικαιοσύνη δύναμις* oder *ἐπιστήμη* ist, widerlegt zu haben. Dieser kurze Passus enthält in aller Schärfe meine Interpretation des ganzen Dialogs. Er wird zu einem vollkommenen Beweis derselben. —

376 A — Der Verfasser setzt noch einmal ein, um die Paradoxieen noch schärfer zuzuspitzen. Er hatte vorher Ausdrücke angewendet, die immer noch eine nicht-ethische Auslegung zuließen (*αἰσχρὰ ποιεῖν*, *αἰσχρὰ ἐργάζεσθαι*). Er strebt eine Formulierung der Sätze an mit rein ethischen Begriffen, so daß das Absurde derselben noch mehr in die Augen springt. Es heißt: Schlechtes tun (*κακὰ ποιεῖν*) ist soviel wie Unrecht tun (*ἀδικεῖν*), Schönes tun (*καλὰ ποιεῖν*) soviel wie nicht Unrecht tun (*μὴ ἀδικεῖν*). Hiermit sind wir im rein Moralischen. Es heißt weiter: die fähigere und tüchtigere Seele tut, wenn sie Unrecht tut, es ab-

sichtlich, die untüchtige unabsichtlich. Der gute Mensch hat eine gute Seele, der schlechte eine schlechte. Es ist also Sache des guten Menschen absichtlich Unrecht zu tun, der schlechten unabsichtlich. Also der absichtlich Fehlende, Häßliches und Unrechtes Tuende, wenn anders es einen solchen gibt, ist kein anderer als der Gute. *Ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἂν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.* (376 B). So gibt der Verfasser seiner Paradoxie die schärfste Form. Hippias erklärt hierauf dem Sokrates, daß er ihm das nicht einräumen könnte, worauf Sokrates sagt: er sich selbst auch nicht. Aber aus ihrer Untersuchung ergebe es sich so mit Notwendigkeit. *Ἱπ. Οὐκ ἔχω ὅπως σοι συγχωρήσω, ὦ Σώκρατες, ταῦτα. — Σω. Οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ἐμοί, ὦ Ἱππία· ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου.* (376 B). Sokrates fügt noch hinzu, daß er, wie er schon vorher bemerkt habe, in dieser Frage hin und her schwanke und zu keinem festen Resultate kommen könne. Bei ihm wie bei jedem anderen Privatmann sei das nun nicht weiter wunderlich. Wenn aber auch die Weisen schwankten, so sei das für die anderen schlimm, indem sie dann auch nicht, wenn sie sich an diese wenden, ihrem Zweifel ein Ende machen können. Hiermit schließt der Dialog ab. — Ende

Es ist bemerkenswert, daß hier am Schluß nicht nur Hippias, sondern auch Sokrates gesteht, daß er die Sätze, zu denen sie gelangt seien, nicht anerkennen könne, und daß er auch hier wieder den Gang der Erörterung für die seltsamen Resultate verantwortlich macht (*ἀλλ' ἀναγκαῖον οὕτω φαίνεσθαι νῦν γε ἡμῖν ἐκ τοῦ λόγου*). Damit scheint der Verfasser noch klarer, als es bisher geschehen ist, anzudeuten, daß auch er sich nicht zu diesen Resultaten bekennt und daß sie nur die Konsequenzen einer fehlerhaften Grundlage sind, und diese ist meiner Ansicht nach in dem Satze zu suchen: Tugend ist Wissen.

Zuletzt muß ich noch auf einen Einwand eingehen, den ich schon oben erwähnte, der manchem Leser wohl schon lange Zweifel an meiner Auslegung erweckt hat, nämlich daß es nach Sokrates ja bekanntermaßen einen absichtlich Unrecht Tuenden gar nicht gibt, daß also mit der Konsequenz, die die Existenz eines solchen voraussetzt, der Satz, der zu Grunde gelegt ist: „Tugend ist Wissen", gar nicht getroffen werden kann. Vielleicht ist unser

Dialog nur eine Hinführung zu diesem Satze, der das Vorkommen eines solchen, der absichtlich Böses tut, bestreitet. Und nach der Erklärung mancher Kritiker (Zeller II, 1, 4. Aufl. S. 148, 1; Steinhart, Einleitung zur Müllerschen Übersetzung I, S. 99) deutet der Verfasser diese seine Ansicht selbst an, indem Sokrates am Schlusse sagt: Also ist der absichtlich Fehlende, Schlechtes und Unrechtes Tuende, wenn es einen solchen gibt, kein anderer als der Gute. *Ὁ ἄρα ἑκὼν ἁμαρτάνων καὶ αἰσχρὰ καὶ ἄδικα ποιῶν, ὦ Ἱππία, εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, οὐκ ἄν ἄλλος εἴη ἢ ὁ ἀγαθός.* (376 B). Hiermit ziehe der Verfasser das Vorkommen eines solchen selbst in Zweifel.

Ich erwidere hierauf, daß es auf diese Weise schwerlich gelingen wird den Dialog als Ganzes auszulegen. Der ganze erste Teil des Dialogs bliebe unerklärt, wo nachgewiesen wurde, daß auch der Böse Wissen haben muß, daß, wenn das Bestimmende der Tugend das Wissen ist, der Gute und der Böse identisch sind, daß dann der Gute um nichts besser ist als der Böse. Dies war doch das Ergebnis des ersten Teiles des Dialogs. Hier scheint mir nun die Auslegung, die hierin eine Widerlegung des Sokratischen Tugendsatzes sieht, so evident, daß ich nicht absehe, wie man für diesen Teil eine andere Auslegung finden will. Und dann ist dem ersten Teile entsprechend auch der zweite auszulegen. Schließlich ist nicht unsere Aufgabe, zu entscheiden, ob der Widerlegungsversuch gelungen ist, ob er gut oder schlecht ausgefallen ist, ob vom Sokratischen Standpunkte aus sich nichts erwidern läßt. Es handelt sich für uns nur um die Meinung des Verfassers, was er gewollt hat. Und so glaube ich, müssen wir, um den zweiten Teil des Dialogs mit dem ersten in Übereinstimmung zu bringen, annehmen, daß der Verfasser auch diesen zweiten Teil für eine wirksame Widerlegung des Sokratischen Satzes hält und als solche aufgefaßt wissen will. Der Verfasser glaubt eben — so müssen wir voraussetzen — an das Vorhandensein von Leuten, die absichtlich Böses tun, und er hält einen Satz, der zu der Konsequenz führt, daß die absichtlich Sündigenden besser sind, damit für widerlegt. Was die Berufung auf den eben angeführten Satz *εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος* anlangt, so, glaube ich, ist dieser Satz geeignet das Gegenteil von dem zu beweisen, was man damit beweisen will. Der Satz heißt auf deutsch: wenn anders es einen solchen gibt, da es ja

bekanntermaßen einen solchen gibt. εἴπερ ist lateinisch gleich siquidem. Mit dieser Ausdrucksweise setzt der Verfasser gerade das Vorhandensein von Menschen, die absichtlich Böses tun, voraus. Und deshalb glaubt er auch mit seiner absurden Schlußfolgerung, daß diese die sittlich besseren sind, den Satz des Sokrates zu treffen.

Sollte aber jemand den Dialog so auslegen, daß der Verfasser zwar an die Möglichkeit des absichtlich Fehlens glaubt, andererseits aber die Schlußfolgerung, daß der absichtlich Fehlende der Bessere ist, ernst meint, sie nicht, wie wir interpretierten, als absurde Konsequenz einer unhaltbaren Voraussetzung ansieht, sie nicht nur als Mittel zu einem negativen Zwecke auffaßt, so muß ich auch diesen auf den ersten Teil des Dialogs verweisen. Ich muß darauf bestehen, daß man den Dialog als ein Ganzes auffaßt, ihn einheitlich auslegt. Man kann unmöglich die erste Hälfte des Dialogs einfach fallen lassen, wie auch bei dieser Interpretation notwendig geschieht. In der ersten Hälfte wird dargelegt, daß auch der Böse mit Wissen ausgerüstet sein muß, daß, wenn man die Tugend im Wissen sucht, der Unterschied zwischen gut und böse aufgehoben ist. Da diese Identität von gut und böse unmöglich ernst gemeint sein kann, so kann es auch nicht die dieser These parallel entwickelte These des zweiten Teiles sein. Die beiden Abschnitte des Dialogs müssen notwendig ein Ziel haben. Und dies kann, soviel ich sehe, nur das von mir aufgestellte Ziel sein: die Negation des Sokratischen Tugendsatzes.

Eine höchst willkommene Bestätigung meiner Erklärung des Dialogs sehe ich dann noch in seiner äußeren Einkleidung. Schon der Ausgangspunkt von dem lügnerischen Menschen ist, wenn man meine Auslegung gelten läßt, sehr geschickt. Es scheint auf der Hand zu liegen, daß die Lügner, die man doch gewiß zu den Untugendhaften rechnen wird, ein Wissen haben, sind sie doch stets die gewitzten und gerissenen! Vor allem aber ist bei Annahme unserer Auslegung die Gegenüberstellung des Achill und Odysseus äußerst geschickt und fein. Warum, glaubt man, hat der Verfasser gerade diese Männer als Beispiele eingeführt? Es scheint mir klar zu sein: Achill gilt allgemein als der gute, der in ethischem Sinne gute und untadelhafte Held. Die Tugendhaftigkeit des Odysseus steht andererseits auf schwanken Füßen. Seine Unwahrhaftigkeit ist notorisch. Und doch —

wer ist der Kluge? Ganz unstreitig Odysseus. Dieser ist der Kundige, der Schlaue, der Vielgewandte. Er hat größeres Wissen An Klugheit kommt ihm keiner gleich. Vergleicht doch die beiden Männer, die Hauptheldeu Homers, so ruft der Verfasser uns zu und überlegt, ob wirklich Tugend Wissen ist!

In dem gleichen Sinne ist auch die Gegenüberstellung von Sokrates und Hippias, daß der Verfasser den Sokrates sich gerade mit Hippias unterreden läßt, wohlüberlegt und beabsichtigt. Hierüber kann ich mich indes erst auslassen, wenn ich zuvor ein Wort über den Verfasser des Dialogs gesagt habe. Bekanntlich wird der kleinere Hippias von Aristoteles zitiert, so daß man schwer an seiner Echtheit wird zweifeln können. Demnach hätte Platon zu irgend einer Zeit gegen Sokrates opponiert. Dies ist aber, wenn auch zunächst überraschend, dennoch psychologisch keineswegs undenkbar. Der Sokratische Tugendsatz hat in seiner schroffen Einseitigkeit ohne Zweifel etwas Herausforderndes, so daß man sich wohl vorstellen kann, daß Platon irgend wann hieran Anstoß genommen hat. Ist aber Platon wirklich der Verfasser, so ist gerade bei unserer Auslegung die Wahl des Sokrates und Hippias zu Trägern des Gesprächs geschickt und bedeutungsvoll.

Was zunächst den Umstand betrifft, daß Sokrates hier seine eigene Lehre widerlegt, so ist auch dies nur auf den ersten Blick sehr auffällig. Bedenkt man, mit welcher Freiheit Platon den Sokrates sonst auftreten und Dinge sagen läßt, die er nie gedacht und gesagt haben kann, die ein vollkommener Widerspruch zu ihm wären, so erscheint es einem schließlich nicht gar so unmöglich, daß er ihn auch gegen seine eigene Lehre kämpfen läßt. Er ist für ihn, soweit er ihn Gedanken aussprechen läßt, eben nur ein Mittel des Ausdrucks. Die Platonischen Dialoge sind völlig freie Dramen. Diese Art freier Behandlung entspricht der allgemeinen Anschauungsweise des Altertums, die in derartigen Schriftwerken keinerlei historische Treue verlangt. Man erinnere sich, wie Sokrates in der Komödie auftritt! Abgesehen aber von den Gedanken, die Sokrates in unserem Dialoge vertritt, — was seinen Charakter und seine Persönlichkeit anlangt, ist er mit derselben Würde geschildert wie in den übrigen Schriften Platons, während Hippias ebenso charakterisiert wird wie die Sophisten sonst bei Platon auftreten. Das läßt darauf schließen, daß jemand den Dialog verfaßt hat, der zu Sokrates ein ehr-

fürchtiges Verhältnis hat, also wohl Platon selbst. Der Verfasser weiß zwischen Person und Sache zu scheiden. Wenn man dies alles aber annimmt, so gewinnt das Verhältnis von Sokrates und Hippias ein ganz neues Licht. Es handelt sich um die Frage, ob Tugend Wissen ist. Konnte der Verfasser einen besseren Unterredner für Sokrates finden als Hippias? Hippias ist der Mann, der von den Zeitgenossen das größte, das ausgebreitetste Wissen hat, und nicht ohne Absicht wird das schier Unglaubliche seines Könnens und seiner Gelehrsamkeit und scherzweise wohl noch übertrieben in unserem Dialoge hervorgehoben (vgl. p. 363 C — 364 A, 368 B C D), während Sokrates der große Nichtwisser ist, was auch mehrfach in unserem Dialoge erwähnt wird (vgl. p. 369 D, 372 B C). Sollte dieser Gegensatz nicht auch beabsichtigt sein? Und zugleich auch der Gegensatz der Moralität dieser Männer? Ich möchte auf die Moralität des Hippias keinen Schatten werfen; denn wir wissen von ihm zu wenig. Immerhin war er es, der das kühne Wort sprach, daß das Gesetz der Tyrann der Menschen sei, so daß Schanz (Vorsokratische Philosophie S. 102) von ihm schreiben konnte: „Hippias leugnet . . . jede besondere Staatsgemeinschaft und setzt an deren Stelle den Kosmopolotismus; er betrachtet das positive Gesetz, da es oft gegen die Natur streitet, als einen Druck der Menschheit. Für das praktische Leben stellt sich sonach die Aufgabe heraus, sich des positiven Gesetzes, womöglich, zu entledigen, um seinen Neigungen allein frönen zu können". Diese Charakteristik ist zwar von anderer Seite beanstandet worden. (Vgl. Leja, der Sophist Hippias, Sagan 1893 S. 11, 13. Vgl. jedoch Zeller I, II, 5. Aufl. S. 1125 ff.) Aber das werden wir wohl getrost annehmen dürfen, daß dieser wissensreiche Hippias in der realen Tugend dem Sokrates nicht entfernt gleichkam. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß Sokrates nicht nur behauptete nichts zu wissen, sondern daß er auch tatsächlich an Wissen und Gelehrsamkeit hinter vielen seiner Zeitgenossen zurückstand, daß dennoch aber seine Tugend nichts zu wünschen übrig ließ. Mir will es scheinen, als wenn der Verfasser hier dem Sokrates vorhielte, daß er ja selbst mit seiner Persönlichkeit die lebendige Widerlegung seines eigenen Satzes sei.

Mir kommt es auch so vor, als ob Platon nicht nur seine sachlichen Bedenken gegen den Satz des Sokrates vortrüge, sondern zuweilen auch seinen Empfindungen Ausdruck gäbe, mit

denen er dies tut. Folgende Worte des Sokrates, die er an Hippias richtet, scheinen mir eine stark persönliche Färbung zu haben, so daß ich hier Platon selbst zu vernehmen glaube, wie er sich vor Sokrates entschuldigt und rechtfertigt. *Ὦ Ἱππία, ἐγώ τοι οὐκ ἀμφισβητῶ μὴ οὐχὶ σὲ εἶναι σοφώτερον ἢ ἐμέ·* (bis hierher scheinen die Worte noch ironisch zu sein; aber dann werden sie offenbar ernst) *ἀλλ' ἀεὶ εἰωθα, ἐπειδάν τις λέγῃ τι, προσέχειν τὸν νοῦν, ἄλλως τε καὶ ἐπειδάν μοι δοκῇ σοφὸς εἶναι ὁ λέγων, καὶ ἐπιθυμῶν μαθεῖν ὅ τι λέγει διαπυνθάνομαι καὶ ἐπανασκοπῶ καὶ συμβιβάζω τὰ λεγόμενα, ἵνα μάθω· ἐὰν δὲ φαῦλος δοκῇ μοι εἶναι ὁ λέγων οὔτε ἐπανερωτῶ οὔτε μοι μέλει ὧν λέγει. καὶ γνώσει τούτῳ οὓς ἂν ἐγὼ ἡγῶμαι σοφοὺς εἶναι· εὑρήσεις γάρ με λιπαρῆ ὄντα περὶ τὰ λεγόμενα ὑπὸ τούτου καὶ πυνθανόμενον παρ' αὐτοῦ, ἵνα μαθών τι ὠφεληθῶ.* (369 D E). —

Ehe ich unseren Dialog verlasse, muß ich noch einen Erklärungsversuch berücksichtigen, der eine Lösung des Rätsels, welches unsere Schrift aufgibt, zu bedeuten schien. Dümmler (Antisthenica p. 31 ff.) hat behauptet, daß unser Dialog gegen Antisthenes gerichtet sei, um dessen Homerstudien zu parodieren. Der Dialog habe keinen anderen Zweck als darzutun, daß es mit der Interpretation der Dichter nichts auf sich habe und daß aus dem Homer Gegensätzliches sich folgern lasse. Ich halte diese Auslegung nicht für richtig. Ich kann mich nicht überzeugen daß der philosophische Inhalt des Dialogs, den Dümmler gar nicht berücksichtigt und für den er keine Erklärung versucht, nur des Homer und seiner beiden Helden wegen da ist, die am Anfange und in der Mitte erwähnt werden. Sondern Achill und Odysseus sind umgekehrt nur der Anknüpfungspunkt für die philosophische Abhandlung, und zwar, wenn unsere Interpretation richtig ist, ein sehr geschickter Anknüpfungspunkt. Die philosophische Abhandlung ist durchaus die Hauptsache in unserer Schrift. Nimmermehr kann sie nur wegen jener Erwähnung aus dem Homer da sein. Dümmler sagt, daß es sich nur im ersten Teile des Dialogs um Homer handle, daß der zweite Teil einen anderen Zweck habe, wenngleich er ebenfalls gegen Antisthenes gerichtet sei. Das ist nicht richtig. Das Beispiel des Achill und Odysseus ist, wie ich gezeigt habe, der Ausgangspunkt für beide Teile des Dialogs; für den ersten Teil ist es von keiner größeren Bedeutung als für den zweiten Teil. [illegible] Odysseus am Schluß

des Dialogs nicht noch einmal erwähnt werden, hat nichts zu bedeuten; es ist nur ein Beweis, wie wenig dem Verfasser im Grunde an diesen Männern liegt, daß sie für ihn nur Mittel zum Zweck sind. Daß sie am Schlusse des ersten Teiles wieder erwähnt werden, hat darin seinen Grund, weil der Verfasser erstens die philosophische Untersuchung unterbrechen will und dann weil er einen Übergang braucht zum zweiten Teil, dessen Thema er gleichfalls im Anschluß an das Beispiel dieser Männer aufstellen will. Schließlich hätte der Verfasser auch am Ende des ganzen Dialogs Achill und Odysseus noch einmal erwähnen können, indem er sagte: also ist Odysseus besser als Achill, während sie am Ende des ersten Teiles nur ὁμοῖοι (369 B) oder παραπλήσιοι (370 E) gewesen waren — ohne daß dadurch die Interpretation des ganzen Dialogs hätte anders ausfallen müssen. Wenn so die Beziehungen zwischen dem Homerischen Ausgangspunkt und dem philosophischen Inhalt des Dialogs äußerlich noch weiter reichen als selbst Dümmler annimmt, so bleibt trotzdem das angeführte Beispiel aus Homer in Rücksicht auf den Gesamtzweck des Dialogs von ziemlich untergeordneter Bedeutung.

Es wäre ja an sich möglich, daß der Verfasser außer der Bekämpfung der Sokratischen Tugendlehre es noch auf eine Verhöhnung des Antisthenes und seiner Homerstudien abgesehen hätte. Aber ich sehe nicht, wie unser Dialog, lediglich für sich betrachtet, zu einer solchen Annahme Anlaß gäbe. Wie ich dargetan habe, ist das Beispiel des Achill und Odysseus aufs passendste für den Gesamtzweck des Dialogs gewählt. Schiebt man der Erwähnung dieser Männer noch einen Nebenzweck unter, abgesehen von ihrer Bedeutung und Beweiskraft für den eigentlichen Inhalt der Schrift, so stört man nur die Einheitlichkeit derselben. Und eine unbefangene Lektüre des Dialogs, glaube ich, sucht, wenn der Dialog einmal verstanden ist, nicht mehr nach einer besonderen Aufgabe, die die Erwähnung der beiden homerischen Helden hier zu erfüllen habe. Wenn in der Mitte ziemlich scherzweise auch Achill als Lügner hingestellt wird, so fällt das nicht mehr auf, wenn man sieht, daß der Verfasser auf den Gegensatz des freiwillig und unfreiwillig Sündigenden hinauswill. Um zu diesem Gegensatze zu gelangen, durfte wohl gezeigt werden, daß auch Achill nicht immer die Wahrheit sagt, ohne daß damit eine Parodie auf anderweitige Behandlungen des Homer verknüpft wäre.

Und wenn es am Anfang heißt (365 D), daß man den Homer aus dem Spiele lassen wolle, da man ja doch nicht erforschen könne, was er mit seinen Versen gemeint habe, so ist das in dem Zusammenhange, in dem es hier steht, offenbar nur eine Übergangsformel, ohne daß wir genötigt wären, zu außerhalb liegenden Beziehungen unsere Zuflucht zu nehmen. Gegen die Dichterinterpretationen und den Wert derselben erhebt Platon an anderer Stelle Einspruch, im Protagoras.

Daß indes Beziehungen zwischen dem kleineren Hippias und Antisthenes bestehen, das, scheint mir, hat Dümmler bewiesen. Nur sind sie, glaube ich, der umgekehrten Art als Dümmler annimmt. Es ist überliefert worden, daß Antisthenes zum ersten Verse der Odyssee bemerkt habe, daß das Beiwort πολύτροπος keinen sittlichen Tadel in sich schließe, sondern ein Lob bedeute, indem unter πολύτροπος nicht ein Lügner, sondern ein im Reden gewandter zu verstehen sei. (Antisthenis fragmenta ed. Winckelmann p. 24 f.) Hierbei hatte Antisthenes dieselben Verse aus dem 9. Buche der Ilias angeführt, die wir am Anfange des kleineren Hippias lesen, indem er den Odysseus dem Achill, wie noch einigen anderen Homerischen Helden, gegenüberstellte. Es ist augenscheinlich, daß hier eine Beziehung vorliegt. Aber was für eine? Die Richtigkeit meiner Interpretation des kleineren Hippias vorausgesetzt, ist es nicht gut denkbar, daß der Verfasser den Gegensatz des Achill und Odysseus als Beispiel gewählt hat, nachdem von anderer Seite behauptet worden war, daß Odysseus das Urbild der Tugend sei und daß πολύτροπος kein Tadel sei. Denn dann wäre dies Beispiel, welches er zur Bekräftigung seiner These, daß Tugend nicht Wissen oder Klugheit sei, anführt, gänzlich unwirksam gewesen. Unser Verfasser konnte dies Beispiel vernünftigerweise nur anführen, wenn die communis opinio, nach der Achill vor Odysseus den Vorzug verdient und letzterer ganz und gar nicht als sittliches Musterbild gilt, noch allgemein herrschte. Nach der Aufstellung des Odysseus als eines sittlichen Vorbildes war unser Dialog in dieser Form kaum möglich. Ich bin deshalb geneigt zu glauben, daß unser Dialog verfaßt ist, bevor Antisthenes den Odysseus auf den Schild erhoben hatte. Und diese allgemeine Betrachtung wird bestätigt durch eine genauere Prüfung der Beziehungspunkte. Daß Antisthenes nach unserem Dialoge geschrieben hat, scheint mir die Anführung derselben Homerverse,

überhaupt die ausführliche Vergleichung des Odysseus mit den anderen Helden bei Antisthenes zu beweisen. Jene Verse enthalten eine Äußerung des Achill. Ich halte es nicht für wahrscheinlich, daß jemand, der zunächst und hauptsächlich eine Charakteristik des Odysseus geben will, von sich aus, ohne äußere Anregung, dazukommen konnte, gerade diese Verse zu zitieren, in denen Achill spricht. Umgekehrt lag es für jemand, der Achill und Odysseus miteinander vergleichen, einander gegenüberstellen wollte, sehr nahe, gerade diese Szene heranzuziehen, wo die beiden Männer sich gegenüberstehen und der eine über sein Wesen und seinen Charakter ein Geständnis ablegt. Antisthenes, über Odysseus schreibend, konnte auf jene Verse wohl kaum aufmerksam werden und in einem Grade aufmerksam, daß er sie zitierte, wenn er nicht von anderer Seite dazu angeregt war. Jedenfalls liegt es sehr viel näher, daß in unserem Dialoge, der von vornherein auf eine Vergleichung der beiden Helden angelegt ist, das Zitat original ist. Antisthenes scheint mir den Odysseus Platon gegenüber verteidigt zu haben: daher die genaue Vergleichung des Odysseus mit den anderen Helden bei Antisthenes und dieses auffällige Zitat.

Wenn demnach mehrfache Gründe dafür sprechen, daß Antisthenes dem Platon geantwortet und auf ihn Bezug genommen hat, so muß es auch mit dem zweiten Teile des Dialogs anders stehen als Dümmler annimmt. Dümmler faßt diesen zweiten Teil so auf, daß der Verfasser den Satz, zu dem er hier gelangt, daß derjenige, der absichtlich Unrecht tut, besser ist als der, der es unabsichtlich tut, ernst meint und wirklich vertritt, und daß dieser Teil auch gegen Antisthenes gerichtet sei, der die entgegengesetzte Ansicht gehabt habe, nämlich daß der, welcher unabsichtlich Böses tue, der bessere sei. Dies letztere, daß Antisthenes dieser Meinung gewesen sei, weiß Dümmler sehr wahrscheinlich zu machen. Er weist, soviel ich sehe, überzeugend nach, daß Platon im 7. Buche der Republik 535 B — 536 D (vgl. Antisthenica p. 33 f.) gegen Antisthenes polemisiert. Und inmitten dieser Polemik erhebt nun Platon, und zwar mit den stärksten Worten, gegen seinen Gegner den Vorwurf, daß er den, der unabsichtlich lügt, für besser halte als den, der absichtlich lügt. *Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν, ἦν δ' ἐγώ, ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς*

φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ' ἀκούσιον εὐκόλως προσδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται; (Rep. 535 E). Hiernach bekämpft also Platon an dieser Stelle eine Ansicht, welche, wenn wir unsere Interpretation des kleineren Hippias gelten lassen, damals, als er diesen Dialog schrieb, noch seine eigene Ansicht gewesen sein muß. Dies aber halte ich durchaus für möglich. Unter der Bedingung ist meine ganze Interpretation des kleineren Hippias allein denkbar, daß Platon seine Ansichten über die Fragen, die er hier behandelt, irgend wann geändert hat. Der kleinere Hippias, wie ich ihn auslege, ist freilich mit den späteren Hauptwerken Platons nicht in Einklang zu bringen. Aber mir scheint das noch kein Einwand gegen meine Interpretation zu sein. Es ist doch möglich, daß ein Philosoph, und gerade ein so entwicklungsfähiger wie Platon, seine Ansichten ändert. Wenn wirklich Antisthenes die Ansicht gehabt hat, die Dümmler ihm zuschreibt, so war eben Platon damals, als er den kleineren Hippias schrieb, mit Antisthenes über diesen Punkt noch einer Meinung. Und so scheint auch der zweite Teil des Dialogs nicht gegen Antisthenes gerichtet zu sein.

Die Auslegung Dümmlers muß übrigens schon daran scheitern, daß er das Paradoxon des zweiten Teiles als die echte und wirkliche Meinung des Verfassers auffassen muß, was nach meiner Ansicht unmöglich ist. Man vergleiche, was ich oben (S. 20 f.) über die Forderung einer einheitlichen Auslegung des Dialogs gesagt habe. Wenn die Identität des Guten und Bösen im ersten Teile als absurde Konsequenz einer falschen Voraussetzung anzusehen ist, dann notwendig ebenso auch das Resultat des zweiten Teils von dem Vorzuge der absichtlichen Sünde vor der unabsichtlichen.

Schließlich halte ich es für sehr schwierig, die literarischen Beziehungen zwischen zwei Schriftstellern, von denen der eine, abgesehen von gelegentlichen Notizen und bloßen Büchertiteln, überhaupt nicht erhalten ist, festzustellen. Die Phantasie hat hier zu freien Spielraum. Ich gebe die Ansichten, die ich hierüber vorgetragen habe, gerne preis. Wenn man es glaubt nötig zu haben, in unseren Dialog noch vieles hineinzugeheimnissen, so will ich nichts dawiderhaben. Das Wesentliche muß immer blei-

ben das Verständnis und die Erklärung des sachlichen Inhalts, und ob ich diesen richtig begriffen habe, darauf möchte ich bitten die Aufmerksamkeit zu richten. Die Erklärung einer Schrift kann immer nur von hier ausgehen.

An dieser Stelle freue ich mich erwähnen zu können, daß Alfred Gercke, als ich ihm vor Jahren mein seltsames Resultat in betreff des kleineren Hippias mitteilte, sagte, daß ihn eine frühere Untersuchung dieses Dialogs zu derselben Überzeugung gebracht hätte. Diese Übereinstimmung hat mich begreiflicherweise sehr in meinem Urteil bestärkt. Ob unsere Übereinstimmung über dies allgemeine Ergebnis hinaus weiterreicht, vermag ich nicht zu sagen.

II.

Laches.

Diejenige Tugend, bei welcher der Nachweis, daß sie im Wissen wurzelt, am schwersten ist, ist ohne Zweifel die Tapferkeit. Es wäre seltsam, wenn derjenige, der Sokrates angreifen wollte, nicht auf diese verfallen wäre, um sie gegen Sokrates auszuspielen. In der Tat sehen wir denn auch Platon die Tapferkeit in diesem Sinne behandeln, im Laches. Ich gehe zur Interpretation dieses Dialogs über.

p. 178 A — Lysimachos und Milesias haben die beiden Feldherren Nikias und Laches aufgefordert, mit ihnen den Übungen eines Fechtmeisters zuzuschauen. Nach beendigter Vorstellung geben sie den Grund an, warum sie jene hierzu eingeladen haben. Sie möchten nämlich ihre Ansicht darüber hören, ob sie glauben, daß das Erlernen des Fechtens für die Erziehung der Jugend nützlich sei. Lysimachos nämlich und Milesias haben jeder einen Sohn, für deren Erziehung sie alles tun wollen, damit sie nicht, wie sie selbst, ruhmlos ihr Leben verbringen, sondern wie ihre Großväter — Lysimachos und Milesias sind die Söhne des Aristides und Thukydides — zu Ansehen gelangen. Nikias und Laches erklären sich bereit zur Auskunft, letzterer indem er zugleich sein Befremden darüber ausdrückt, warum Lysimachos sich nicht an den mitanwesenden Sokrates wende, der den Fragen der Jugenderziehung sein ernstestes Studium widme, was Nikias bestätigt, da Sokrates ihm neulich für seinen Sohn den Damon, einen ausgezeichneten Mann in jeder Beziehung, als Musiklehrer empfohlen habe. Lysimachos, obwohl Demosgenosse des Sokrates und früher mit dessen Vater vor seinem Tode gut bekannt, hat von den Bestrebungen und der Tätigkeit des Sokrates, der hier als noch ziemlich jung geschildert wird, noch nichts gehört, da er als alter Mann wenig von Hause kommt. Er erinnert sich

dann freilich, daß sein und seines Freundes Sohn, um deren Erziehung es sich handelt, schon öfter den Namen des Sokrates in ihren Gesprächen erwähnt haben; er hat aber nicht gewußt, daß damit der Sohn seines ehemaligen Freundes gemeint war. Er spricht dann seine Freude darüber aus, daß Sokrates seinem Vater solche Ehre mache, worauf Laches bemerkt, daß er durch sein tapferes Verhalten in der Schlacht bei Delion schon seinem Vaterlande Ehre gemacht habe. Lysimachos bittet den Sokrates die alte Bekanntschaft der Familien wieder anzuknüpfen und sich an dem gegenwärtigen Gespräch, ob die Fechtkunst für die Erziehung der Jugend ein nützliches Mittel ist, zu beteiligen. Sokrates sagt beides zu, bittet aber als der jüngere nach Nikias und Laches sprechen zu dürfen. — 181 D

Nikias, der sich zuerst äußert, spricht sich für das Fechten 181 E — aus. Nützlich sei das Fechten schon deshalb, weil es die jungen Leute von anderen Beschäftigungen, wie sie sie meist lieben, abhält, und dann stählt es den Körper. Gleichzeitig mit dem Reiten ziemt es sich am meisten für den freien Mann. Nutzen bringt die Fechtkunst dann in der Schlacht selbst, schon wenn die Reihen geschlossen gegeneinander kämpfen, am meisten aber natürlich wenn sie sich lösen und der Einzelkampf beginnt, sei es nun, daß man den Feind verfolgt oder fliehend sich zu verteidigen hat. Steht man als einzelner einem einzelnen gegenüber, so kann einem nie etwas begegnen, vielleicht auch nicht, wenn man es mit mehreren zu tun hat. Auf alle Fälle schafft es ein Übergewicht. Sodann weckt es die Lust zur Erlernung auch anderer Wissenschaften, die mit der Fechtkunst in Zusammenhang stehen. Von hier aus geht man leicht über zu den Fragen nach den Reihenkämpfen und von da zu der höheren Kriegskunst. Dies sind aber sehr schöne und wertvolle Wissenschaften. Schließlich macht die Fechtkunst jedermann kühner und tapferer, und selbst das ist nicht zu unterschätzen, daß sie einem eine schönere und dadurch zugleich drohendere Haltung verleiht, was im Kriege von Nutzen sein kann. Auf diese Weise empfiehlt Nikias dem Lysimachos die Fechtkunst als Erziehungsmittel. — 182 D

Nach Nikias tritt Laches auf; er spricht sich gegen den 182 D — Nutzen der Fechtkunst aus. Wenn das Fechten ein Lerngegenstand ist, sagt er, so ist es schwer zu sagen, daß es nicht nützlich sei, ihn sich anzueignen. Denn schließlich ist alles Wissen

nützlich. Aber dieser Nutzen kann unter Umständen so gering sein, daß er fast gleich Null ist, und das ist nach Laches Meinung bei dem Fechten der Fall. Er beruft sich hierbei auf die Erfahrung. Wenn das Fechten für den Krieg nützlich wäre, so wäre es schwerlich den Lacedämoniern entgangen, die von allen Griechen auf die Kriegstüchtigkeit das höchste Gewicht legen. Und wenn es schon den Lacedämoniern entgangen war, die diese Kunst bekanntlich nicht üben, so konnte den Fechtmeistern die Vorliebe der Lacedämonier für alles Kriegswesen nicht entgehen, und so hätten sie naturgemäß dort den besten Boden für ihre Tätigkeit finden müssen und Sparta vor allen anderen Städten aufsuchen, wovon das Gegenteil der Fall ist. In den kriegsuntüchtigsten Städten finden sie die beste Aufnahme[1]). Und noch nie hat man gehört, daß ein Fechtmeister sich im Kriege ausgezeichnet hat. Im Gegenteil, von Stesileos, eben jenem Fechtmeister, dessen Vorführung man beigewohnt hat und der viel Rühmens von sich machte, weiß Laches eine ergötzliche Geschichte zu erzählen, wie er sich in einer Seeschlacht traurig bloßgestellt hat. Somit ist Laches gegen das Erlernen der Fechtkunst. Wenn ein Feiger sie lernt, so wird er dadurch nur verführt, sich mehr zuzutrauen,

---

1) An dieser Stelle möchte ich eine Ergänzung zu meiner Dissertation „de Hippia majore" nachtragen. Ich habe dort den Nachweis geliefert, daß der Verfasser des größeren Hippias in der Weise geistloser Nachahmer originale Stellen Platons benutzt, so daß die Übertragung der Platonischen Gedanken in den Zusammenhang des größeren Hippias eine Sinnlosigkeit ergibt. Hierfür kann ich ein neues Beispiel beibringen. Ich habe S. 7 meiner Dissertation daran Anstoß genommen, daß Sokrates sich über den Hippias lustig macht, weil dieser bei den Lacedämoniern nicht den erwünschten Erfolg mit seinen Wissenschaften gehabt hat. Es muß ganz entschieden auffallen, daß die Lacedämonier berufene Richter über wissenschaftliche Bestrebungen sein sollen. Bei der bekannten Unbildung der Lacedämonier muß der Spott des Sokrates, daß Hippias nicht den vollen Beifall der Lacedämonier hat finden können, völlig unwirksam bleiben. Es scheint mir sicher, daß die ganze Partie im größeren Hippias, wo von den Lacedämoniern und dem Verhältnis des Hippias zu ihnen die Rede ist (p. 213 B ff.), eine recht traurige Nachahmung unserer Stelle im Laches ist. Im Laches handelt es sich um die Fechtkunst. Für die Fechtmeister ist es allerdings ein Einwand, wenn sie in Sparta keinen Erfolg haben. Es ist aber ziemlich blöde, dies auf etwas Geistiges zu übertragen. Diese Ungeschicklichkeit vervollständigt das Bild, welches ich von dem Verfasser des größeren Hippias entworfen habe.

als er vermag, ein tapferer wird infolgedessen nur um so schärfer beurteilt. — 184 C

Darauf fordert Lysimachos den Sokrates auf, seine Meinung 184 D — zu äußern, zumal die beiden Feldherren sich widersprächen. Auf wessen Seite neige sich Sokrates? Dieser erklärt zunächst, Lysimachos und Milesias würden ihren Entschluß doch nicht nach dem Urteil der Mehrheit fassen. Sondern wie sie, wenn es sich um die gymnastische Bildung der Jünglinge handelte, was sie üben sollten, sich nicht nach der Mehrzahl der Anwesenden, sondern nach dem Urteil eines diesbezüglichen Lehrers richten würden, so sei es nötig zu fragen, ob einer von den Anwesenden ein in der Sache, um die es sich handelt, kundiger Lehrer sei. Es handelt sich hier aber nicht um die Fechtkunst als solche, die nur die Rolle eines Mittels zum Zwecke spielt, sondern um die Erziehung der Jünglinge. Es ist also zu fragen, ob einer von ihnen, die hier Rat erteilen sollen, ein in der in Rede stehenden Angelegenheit sachkundiger Lehrer ist. Dies ist aber so zu entscheiden, daß man fragt, welche Lehrer der Erziehung sie gehabt haben, und welche Erfolge dieselben aufzuweisen haben, wen sie erzogen und besser gemacht haben, oder, wenn sie, die Gefragten, keine Lehrer gehabt haben — denn es ist auch möglich, daß man ohne einen Lehrer gehabt zu haben, vorzügliches leistet — wen sie denn selbst schon erzogen und gebildet haben. Und erst, wenn sie diesen Nachweis ihrer Befähigung erbracht haben, kann auf ihr Urteil irgend welches Gewicht gelegt werden. Denn es handelt sich hier nicht um eine Kleinigkeit, sondern um das denkbar Wichtigste und Ernsteste: die Erziehung der Söhne. Was ihn nun selbst anlangt, so gesteht Sokrates, daß er keinen Lehrer gehabt habe, obwohl er von Jugend auf danach gesucht habe. Die Sophisten, die ihm das Verlangte wohl hätten bieten können, konnte er nicht bezahlen. Diese Kunst selbst aber zu erfinden, ist er bisher nicht im stande gewesen. Aber vielleicht haben Nikias und Laches solchen Unterricht genossen oder selbst schon Erfindungen auf diesem Gebiete gemacht. Denn was das erstere anlangt, so haben sie mehr Geld gehabt als Sokrates, und was das zweite anlangt, so sind sie schon älter als er. Offenbar können sie aber Menschen erziehen, denn sonst würden sie nicht so zuversichtlich ihr Urteil abgegeben haben über die Erziehung der Jünglinge, welche Gegenstände für sie zu erlernen gut ist,

wobei nur merkwürdig ist, daß sie sich einander widersprochen haben. Sokrates fordert den Lysimachos auf, sich mit dem Gesuch an Nikias und Laches zu wenden, daß sie sich als sachkundige Menschenerzieher ausweisen mögen. So gibt Sokrates den beiden Feldherren ihre Bemerkung zurück, womit sie vorher
— 187 B den Lysimachos an Sokrates gewiesen hatten.

187 C — Lysimachos, der die Ausführungen des Sokrates sehr verständig findet, bittet die Feldherren, wenn es ihnen nicht unangenehm ist, darauf zu erwidern. Nikias erklärt, offenbar kenne Lysimachos den Sokrates nur als Knaben; denn sonst müßte er wissen, daß jedes Gespräch, das man mit Sokrates führt, von wo es auch seinen Ausgang nimmt, damit endigt, daß man von sich Rechenschaft ablegen muß, wie man lebt und wie man gelebt hat. Er hätte von vornherein gewußt, daß es in diesem Gespräche sich nicht um die Jünglinge, sondern um sie selbst handeln würde. Er sei aber darüber keineswegs ungehalten, denn er sei daran gewöhnt. Solche Selbstprüfung sei immer von Nutzen, und so werde er sich dem Gespräche nicht entziehen. Laches sagt, daß er Reden und Gespräche liebe und auch nicht liebe, jenachdem diejenigen, die sie führen, ihre Taten und Werke mit ihren Reden in Einklang zu bringen wissen oder nicht. Sokrates höre er gerne über die Tugend reden, da seine Werke mit seinen Worten auf eine herrliche Weise übereinstimmen. Und so erbiete auch er
— 189 B sich gerne, sich von Sokrates prüfen zu lassen.

189 C — Auf die Bitte des Lysimachos, der sich zu einer solchen Diskussion seines Alters wegen nicht mehr fähig fühlt, führt Sokrates das weitere Gespräch mit Nikias und Laches allein. Die Frage, ob sie geeignete Jugenderzieher sind, und dies durch Nennung ihrer Lehrer und Aufweisung ihrer Erfolge bekräftigen können, schlägt Sokrates vor, durch die andere zu ersetzen, daß sie nämlich anzugeben versuchen, was Tugend ist. Diese Frage ist ja auch viel grundlegender und ohne Zweifel ist die Beantwortung derselben die Voraussetzung dafür, daß sie wirklich Tugendlehrer sind. Da die Frage nach der Tugend in ihrer Gesamtheit aber nicht ganz leicht ist und zu weit führen könnte, rät Sokrates, sich zunächst auf einen Teil der Tugend zu beschränken, nämlich auf die Tapferkeit und deren Wesen zu bestimmen, zumal es diejenige Tugend ist, auf die sich die in Frage stehende Fechtkunst zu beziehen scheint. Nikias und Laches

geben ihre Zustimmung zu Sokrates' Vorschlag, und die Untersuchung beginnt. — — 190 D

Das bisher Wiedergegebene umfaßt die Hälfte des Dialogs. Da in dem weiteren Verlauf es sich nur um die Tapferkeit handelt, hat man das Bisherige immer nur als Einleitung aufgefaßt, an deren weiter Ausdehnung man Anstoß genommen hat. Die ungenügende Komposition hat man auf Rechnung des Ungeschicks des Verfassers gesetzt. Ich bin der Meinung, daß man eine Interpretation des Dialogs versuchen muß, welche auch der ersten Hälfte des Dialogs ihren Wert gibt und ihre Stelle weist. Um bei der Zusammenfassung des Ganzen auch diesen Teil richtig zu würdigen, versuchen wir schon jetzt anzugeben, was dieser erste Teil enthält. Es ist kurz zu sagen. Er enthält eine Lobpreisung des Sokrates. Es ist eine ausgezeichnete Schilderung der philosophischen Tätigkeit des Sokrates. Der ganze Ernst und die ganze Tiefe, mit der er seinen Beruf auffaßt, wie er die Probleme anfaßt, kommt zu deutlichem Ausdruck. Den beiden Feldherren gegenüber, die ohne zu wissen, worum es sich handelt, über die Fechtkunst hergebrachte und geläufige Urteile abgeben, der eine von dieser, der andere von jener Seite, führt Sokrates die vorgelegte Frage auf ihren eigentlichen Kern zurück. Er geht der Frage auf den Grund. Und nicht nur seine philosophische und wissenschaftliche Bedeutung den berühmtesten Männern gegenüber wird geschildert, sondern auch von seinem Charakter wird ein äußerst günstiges Bild entworfen. Lobend wird seine Tapferkeit erwähnt. Und mehr als das: die ganze wundervolle Übereinstimmung seines Lebens und seiner Lehre wird hervorgehoben. Wir erhalten eine Schilderung der gesamten Persönlichkeit des Sokrates, wie er, noch ziemlich am Anfange seiner Laufbahn stehend, sein Leben und seine Philosophie zu gestalten beginnt. Ich kann das Lob, welches Bonitz (Platonische Studien 3. Aufl. S. 219) unserem Dialoge gewissen Verunglimpfungen gegenüber, die er von anderer Seite erfahren hat, hat angedeihen lassen, nur teilen. Wer aber so vorzüglich im einzelnen arbeitet, dem müssen wir, wenn nicht sehr zwingende Gründe das Gegenteil beweisen, auch eine verständige Komposition des Ganzen zutrauen. —

Die von Sokrates aufgeworfene Frage, was Tapferkeit ist, 190 E — sucht zuerst Laches zu beantworten. Er hält die Antwort nicht für schwierig und sagt: tapfer ist derjenige, welcher in Reih und

Glied ausharrend, die Feinde abwehrt und nicht davonflieht. Sokrates wendet ein, daß man auch tapfer ist, wenn man kämpfend flieht, um sich nachher wieder gegen den Feind zu wenden, wie es die Skythen tun, und wie Homer es von Aeneas und seinen Pferden erzählt, und wie es auch die Spartaner in der Schlacht bei Platää mit Erfolg getan haben. Überhaupt bezieht sich die Frage auf das tapfere Verhalten jeder Art im Kriege und nicht nur im Kriege, sondern auch gegenüber den Gefahren auf dem Meere, bei Krankheit, bei Armut und im öffentlichen Leben, und nicht nur Schmerzen und Schrecken gegenüber, sondern auch im Kampfe mit Begierden und Lüsten, denen man entweder widersteht oder unterliegt. Die Frage lautet, was Tapferkeit überhaupt ist. Laches, der den Sinn der Frage, erst nachdem Sokrates beispielsweise noch den Begriff der Schnelligkeit definiert hat, versteht, erklärt schließlich, Tapferkeit ist eine gewisse Beharrlichkeit der Seele. *Δοκεῖ τοίνυν μοι καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς, εἰ τό γε διὰ πάντων [περὶ ἀνδρείας] πεφυκὸς δεῖ εἰπεῖν.* — 192 B (192 B).

Der Zweck dieser Erörterung kann nur der sein, das Verdienst des Sokrates um die Bildung und Bestimmung der Begriffe in rechtes Licht zu rücken. Den ganz unwissenschaftlichen und kritiklosen Betrachtungsweisen selbst hochstehender und gebildeter Männer der damaligen Zeit wird das Verfahren des Sokrates, der nicht am Einzelnen, Zufälligen haften bleibt, sondern auf die allgemeinen Begriffe dringt, gegenübergestellt. Dieser Abschnitt steht somit in nächstem Zusammenhange mit dem ersten Teile des Dialogs, indem er den gleichen Zweck wie dieser verfolgt, nämlich die Persönlichkeit und die Bedeutung des Sokrates zu schildern, was auf eine anschauliche und wirksame Weise geschieht. —

192 C — Die Antwort des Laches: Tapferkeit ist eine Art Beharrlichkeit der Seele, sucht Sokrates ihrer Allgemeinheit wegen näher zu bestimmen: ohne Zweifel werde Laches nicht jede Beharrlichkeit für Tapferkeit halten. Die Tapferkeit ist entschieden etwas Gutes. (*Σχεδὸν γάρ τι οἶδα, ὦ Λάχης, ὅτι τῶν πάνυ καλῶν πραγμάτων ἡγεῖ σὺ ἀνδρείαν εἶναι.* 192 C). Aus diesem Grunde kann man die unvernünftige Beharrlichkeit (*ἡ μετ' ἀφροσύνης*), die doch etwas Schlechtes und Schädliches ist, nicht für Tapferkeit halten. Diese Bezeichnung verdient vielmehr nur die ver-

nünftige Beharrlichkeit. (*Ἡ φρόνιμος ἄρα καρτερία κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀνδρεία ἂν εἴη.* 192 D). Sokrates sucht auch für diese Definition nach einer Einschränkung, indem er fragt: in welcher Beziehung die Beharrlichkeit verständig sein muß. (*Ἴδωμεν δή, ἡ εἰς τί φρόνιμος.* 192 E). Er greift zu Beispielen. Er fragt, ob wir jemand tapfer nennen würden, der beharrlich sein Geld ausgibt, mit Verständigkeit, indem er weiß, daß, je mehr er ausgibt, er um so mehr einnehmen wird? Was Laches verneint. Ferner ob ein Arzt so heißen darf, der seinem Sohn oder einem anderen Patienten, der Lungenentzündung hat und zu trinken und essen begehrt, nicht nachgibt, sondern auf seinem Entschlusse beharrt, da er als Sachverständiger von der Schädlichkeit der Nahrungsaufnahme in diesem Zustande überzeugt ist. Auch das verneint Laches. Zu dritt fragt Sokrates, ob wir jemand, der im Kriege ausharrt und eine Schlacht liefern will und nun verständig überlegt, indem er weiß, daß ihm andere zu Hilfe kommen werden, und daß er mit der Zahl und dem Werte nach geringeren Gegnern, als seine Truppen sind, kämpfen wird, und daß er noch dazu ein besseres Terrain hat, ob wir den, der mit solcher Überlegung und Vorbereitung stand hält, für tapferer halten würden als den, der im gegenüberstehenden Lager standhalten und ausharren will. Laches erklärt den letzteren für den tapfereren. Sokrates erwidert, daß dessen Beharrlichkeit aber jedenfalls unvernünftiger sei als die seines Gegners, was Laches bestätigt. *Σω. Ἀλλὰ μὴν ἀφρονεστέρα γε ἡ τούτου ἢ ἡ τοῦ ἑτέρου καρτερία. — Λα. Ἀληθῆ λέγεις* (193 B). — 193 B

Hiermit sind wir mitten in dem Gedankenkreise des kleineren Hippias. Der Beisatz der Vernunft, der Überlegung, des Wissens, anstatt der Beharrlichkeit erst den Charakter der Tapferkeit zu verleihen, raubt ihr vielmehr denselben. Die Aussicht auf neuen Gelderwerb erleichtert jenem Manne das Geldausgeben; er setzt nichts aufs Spiel. Von Tapferkeit kann bei ihm nicht die Rede sein. Und das Wissen und die Einsicht jenes Arztes macht seinen Widerstand unvernünftigen Wünschen der Kranken gegenüber selbstverständlich. Vollends jener Feldherr, der sich in jeder Beziehung stärker weiß und so mit voller Überlegung und Vernunft in den Kampf zieht, braucht nur einen geringeren Grad von Tapferkeit; sein unvernünftigerer Gegner ist tapferer als er. Ich lege auch diese Erörterung so aus, daß der Satz: Tugend ist

Wissen, Vernunft, Einsicht, kurz etwas Intellektuelles, widerlegt werden soll. Es gibt Beispiele, wo das Gegenteil, die Unvernunft, die mangelhafte Überlegung den Charakter der Tugend, in diesem Falle den der Tapferkeit verleiht. —

193 B — Sokrates bringt weitere Beispiele bei, die das Gleiche beweisen sollen. Derjenige, welcher der Reitkunst fähig, im Reiterkampf stand hält, ist weniger tapfer als der, welcher das Gleiche ohne dieses Wissen tut. *Σω. Καὶ τὸν μετ' ἐπιστήμης ἄρα ἱππικῆς καρτεροῦντα ἐν ἱππομαχίᾳ ἧττον φήσεις ἀνδρεῖον εἶναι ἢ τὸν ἄνευ ἐπιστήμης. — Λα. Ἔμοιγε δοκεῖ.* (193 B). Ebenso ist der weniger tapfer, der im Kampf ausharrt, weil er der Schleuderkunst oder des Bogenschießens oder irgend einer anderen Fertigkeit mächtig ist. Und ebenso werden wir diejenigen, welche bereit sind, in einen Brunnen hinabzusteigen und unterzutauchen, ohne hierin erfahren zu sein, oder anderes ähnliches zu tun, für tapferer halten als diejenigen, welche in diesen Dingen kundig sind. Und doch handeln sie unvernünftiger, indem sie sich den Gefahren aussetzen und standhaft sind, als diejenigen, welche das Gleiche als Sachverständige tun. *Καὶ μήν που ἀφρονεστέρως γε, ὦ Λάχης, οἱ τοιοῦτοι κινδυνεύουσί τε καὶ καρτεροῦσιν ἢ οἱ μετὰ τέχνης αὐτὸ πράττοντες.* (193 C). Vorher hatte man nun die unvernünftige Kühnheit und Beharrlichkeit als schlecht und schädlich bezeichnet; die Tapferkeit sollte aber etwas Gutes sein. Jetzt behauptet man das Gegenteil, daß die unvernünftige Ausdauer die Tapferkeit sei. *Νῦν δ' αὖ πάλιν φαμὲν ἐκεῖνο τὸ αἰσχρόν, τὴν ἄφρονα καρτέρησιν, ἀνδρείαν εἶναι.* (193 D). Hier muß irgend etwas nicht in Ordnung sein. Die Wirklichkeit stimmt nicht mit den Reden überein. Und Sokrates schließt die Betrachtung mit der scherzhaften Bemerkung, daß man von ihnen sagen könnte, in Wirklichkeit besäßen sie einige Tapferkeit, sie zu definieren

— 193 E aber vermöchten sie nicht.

Ausgehend von der Voraussetzung, daß dieser Abschnitt nicht als bloße Spielerei aufzufassen ist, der gänzlich resultatlos verläuft, und in Anbetracht, daß die Beispiele, die beigebracht werden, sämtlich einem Ziel zustreben, einem Gedanken dienen, interpretiere ich diesen Abschnitt so, daß der Verfasser mit seinen Erörterungen Bedenken gegen den Sokratischen Tugendsatz aussprechen will. Die Tapferkeit scheint durch das Wissen geradezu aufgehoben zu werden. —

Das Folgende bildet einen Übergang. Die Erörterung ist an einem toten Punkte angelangt. Sokrates fordert den Laches auf, die Tugend, um die es sich handelt, hier gleich selbst zu bewähren und beharrlich weiter zu forschen. Laches ist recht ungehalten, daß er keine richtige Antwort zu geben vermag. Denn im Kopfe meint er zu haben, was Tapferkeit ist. Seltsamerweise ist es ihm nur soeben entschwunden, daß er es jetzt nicht mit Worten ausdrücken kann. Sokrates schlägt vor, den Nikias für ihre Jagd zu Hilfe zu rufen. Letzterer, der sich von nun an an der Diskussion beteiligt, beginnt mit dem Vorwurf, daß er schon lange den Eindruck habe, daß sie (Sokrates und Laches) die Tapferkeit nicht richtig definierten, da sie des Sokrates' eigene Tugendlehre nicht zur Anwendung brächten. Er hätte den Sokrates oft behaupten hören, daß man gut sei, soweit man wissend sei, und schlecht, soweit man unwissend sei. Demnach wäre der Tapfere, da er doch ein Guter sein muß, ein weiser Mensch, ein Wissender. *Νι. Δοκεῖτε τοίνυν μοι πάλαι οὐ καλῶς, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι τὴν ἀνδρείαν· ὃ γὰρ ἐγὼ σοῦ ἤδη καλῶς λέγοντος ἀκήκοα, τούτῳ οὐ χρῆσθε. — Σω. Ποίῳ δή, ὦ Νικία; — Νι. Πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος, ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν, ἅπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός. — Σω. Ἀληθῆ μέντοι νὴ Δία λέγεις, ὦ Νικία. — Νι. Οὐκοῦν εἴπερ ὁ ἀνδρεῖος ἀγαθός, δῆλον ὅτι σοφός ἐστιν.* (194 CD). 193 E — 194 D

Hiermit wird die sokratische Tugendlehre unmittelbar und ausdrücklich zum Thema des Gesprächs erhoben, zunächst ein Beweis dafür, daß wir mit der Auslegung des Bisherigen, das wir bereits dahin deuteten, daß der Verfasser auf den sokratischen Hauptsatz abziele, das Richtige getroffen haben. Sodann können wir erwarten, daß der Verfasser, nachdem er die sokratische Tugendlehre hier offen eingeführt hat, uns auch nicht im Unklaren darüber lassen wird, ob er positiv oder negativ zu derselben steht. —

Laches versteht die Antwort des Nikias nicht recht und begehrt näher zu wissen, was für eine Weisheit oder Wissenschaft die Tapferkeit sein soll. Sokrates dringt gleichfalls auf eine nähere Bestimmung: denn die Flötenkunst oder die Kunst des Zitherspielens werde Nikias doch nicht als Tapferkeit bezeichnen. Sie wünschten zu erfahren, welche Wissenschaft die Tapferkeit sei oder genauer, welches Objekt diese Wissenschaft habe. (*Ἀλλὰ* 194 D —

τίς δὴ αὕτη ἢ τίνος ἐπιστήμη; 194 E). Hierauf erwidert Nikias, daß er die Wissenschaft oder die Erkenntnis des Schrecklichen und Nichtschrecklichen im Kriege und in jeder anderen Lage als Tapferkeit bezeichne. *Ταύτην ἔγωγε, ὦ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν* sc. *φημὶ εἶναι.* (194 E 195 A). Laches, der als eifersüchtig geschildert wird und dem Nikias nicht gönnt, daß er eine gute Antwort gegeben hat, während er selbst mit seiner Antwort nicht bestanden hat, sucht die Behauptung des Nikias zu widerlegen. Als er zunächst mit ziemlich unfreundlichen Worten die Äußerung des Nikias ablehnt und als Geschwätz bezeichnet, bedeutet ihn Sokrates, daß es darauf ankomme, den Nikias nicht zu schelten, sondern zu belehren. Hierauf bringt Laches Gründe vor. Bei Krankheiten wissen die Ärzte das Schreckliche und nicht die Tapferen. Oder sollten die Ärzte die Tapferen sein? Ebenso wissen in der Landwirtschaft die Landwirte das Schreckliche, und so kennen überhaupt alle Handwerker in ihren Fächern das Schreckliche und Nichtschreckliche; und doch sind alle diese nicht die Tapferen. Sokrates fragt den Nikias, ob ihm diese Einwände nicht Eindruck machten? Was Laches sage, scheine einiges Gewicht zu haben. *Τί δοκεῖ Λάχης λέγειν, ὦ Νικία; ἔοικεν μέν-*
— 195 C *τοι λέγειν τι.* (195 C).

Diese Bemerkung des Sokrates ist insofern wichtig, als wir aus ihr ersehen, daß diese und die folgenden Einwände nicht nur dem Laches angehören, sondern daß Sokrates sich mehr oder weniger mit ihnen identifiziert. Wie er denn auch nachher in das Gespräch eingreift, und es selbständig in der von Laches eingeschlagenen Richtung weiterführt, nämlich den Satz des Laches zu beweisen: *χωρὶς δήπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας.* (195 A). —
195 C — Nikias will die Beispiele des Laches nicht als beweiskräftig gelten lassen. Die Ärzte wissen bei Kranken nur zu sagen, was gesund und was krank ist; aber ob es für jemanden schlimmer ist, gesund oder krank zu sein, das wissen die Ärzte nicht. Für viele ist es besser, von einer Krankheit nicht wieder aufzustehen. Für diejenigen aber, für die es ein Segen ist zu sterben, ist etwas anderes schlimm als für diejenigen, für die es gut ist, am Leben zu bleiben. Diese Erkenntnis ist aber nicht Sache der Ärzte oder der anderen Handwerker, sondern allein derer, die das Schreckliche und das Nichtschreckliche wissen, welches die Tapferen sind.

Auf diese Darlegung des Nikias hat Laches nur die Antwort, daß hiernach die Seher die Tapferen sein müßten. Denn diese allein wüßten, ob es für jemand besser ist zu leben oder zu sterben. Und Laches fügt die boshafte Bemerkung hinzu, ob Nikias, der als berühmter athenischer Feldherr natürlich den Anspruch machen muß, tapfer zu sein, einräume, ein Seher zu sein oder weder ein Seher noch tapfer. Nikias will nicht zugeben, daß die Seher es sind, die das Schreckliche und Nichtschreckliche wissen. Diese kennen vielmehr nur die Anzeichen der Zukunft, ob man sterben wird oder krank werden wird oder sein Vermögen verlieren wird, ob man siegen oder unterliegen wird im Kriege oder in irgend einem Wettkampfe. Ob es aber für jemand besser ist, dergleichen zu erleiden oder nicht zu erleiden, das zu beurteilen, kommt den Sehern nicht mehr zu als irgend einem anderen. Laches schüttelt den Kopf über die wunderlichen Reden des Nikias; weder den Arzt noch den Seher, die nach Laches' Meinung zunächst berufen sind, in die Zukunft zu blicken und das Schreckliche und Nichtschreckliche zu beurteilen, noch irgend jemand sonst will Nikias als den Tapferen gelten lassen. Da bleibt nichts anderes übrig, als daß er einen Gott meint. Und Laches fügt hinzu, Nikias wolle offenbar nicht einräumen, daß auch seine Antwort nichts sei. Es sei aber nicht angebracht, in einer Unterredung wie der ihrigen dergleichen bemänteln zu wollen. An dieser Stelle greift Sokrates wieder ein und fordert auf, den Nikias von neuem auszufragen, um festzustellen, ob er mit seiner Antwort etwas Gediegenes beigebracht hat, oder ob er sich nur noch verteidigen will. Auf die Bitte des Laches, die Fortführung des Gesprächs zu übernehmen, erklärt sich Sokrates hierzu für bereit: die Untersuchung solle für ihn und Laches gemeinsam gelten. *Ἀλλ' οὐδέν με κωλύει· κοινὴ γὰρ ἔσται ἡ πύστις ὑπὲρ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ.* Und nachdem er den Nikias angeredet, fügt er noch hinzu: *κοινούμεθα γὰρ ἐγώ τε καὶ Λάχης τὸν λόγον.* (196 C). — 196 C

Auf diese Äußerung des Sokrates ist Gewicht zu legen. Wie diesen Bemerkungen zufolge Sokrates das Folgende zugleich im Namen des Laches vorbringt, so muß man annehmen, hat Laches auch schon im Vorigen zugleich im Namen des Sokrates gesprochen, so daß seine Einwände auch von Sokrates gebilligt wurden. Wie ich schon oben erwähnte (vgl. S. 40), fehlt es nicht

an Andeutungen in diesem Sinne. Vor allem aber scheint die ganz allgemein gehaltene Äußerung des Sokrates *κοινούμεθα γὰρ ἐγώ τε καὶ Λάχης τὸν λόγον* diese Auslegung zu verlangen. Danach werden wir auch Sokrates, d. h. den Sokrates dieses Dialogs für das bisher von Laches Vorgebrachte mit verantwortlich machen müssen und annehmen, daß auch der Verfasser die von Laches vorgebrachten Einwände, abgesehen von ihrer persönlichen Spitze gegen Nikias, aus sachlichen Motiven einführt, indem er sie für richtig und wirksam hält. In diesem Urteil werden wir um so mehr bestärkt, als wir erkennen, daß sie sich in derselben Richtung bewegen wie die vorher von Sokrates selbst gegen die Antwort des Laches gemachten Einwände, im ersten Abschnitt der Diskussion. Über die Absicht und das Ziel nämlich des eben skizzierten Abschnittes kann kein Zweifel obwalten. Es ist vollkommen offen und ausgesprochen, daß diese Einwände sich gegen den Satz wenden, daß Tapferkeit ein Wissen und genauer, daß sie ein Wissen des Schrecklichen und Nichtschrecklichen ist. Das Vorgebrachte entbehrt sogar nicht einer gewissen Bosheit, und dies, glaube ich, ist der Grund, weshalb Platon — denn ich halte Platon auch für den Verfasser dieses Dialogs — nicht wie sonst Sokrates selbst diese Einwände gegen seinen Tugendsatz machen läßt, sondern sie einem anderen, dem Laches in den Mund legt, wie er denn auch wohl schon aus der gleichen Rücksicht den Nikias die sokratische Lehre vertreten läßt. Ich komme auf dieses Verhältnis zurück. —

196 C — Sokrates, der auf die Bitte des Laches die weitere Diskussion mit Nikias übernommen hat, wiederholt noch einmal dessen Antwort, nach der nur derjenige tapfer ist, welcher, sei er nun Arzt oder Seher, zu diesem seinen Wissen noch das Wissen des Schrecklichen und Nichtschrecklichen außerdem hat. Und ein Sprichwort erwähnend und dasselbe erweiternd, sagt er, daß nicht jedes Schwein dieses Wissen habe und tapfer sei. An dieses Sprichwort anknüpfend, erklärt Sokrates, daß nach Nikias' Ansicht auch nicht die Krommyonische Sau, die Theseus überwand, tapfer heißen dürfe. Sokrates fügt hinzu, daß er dies im Ernste meine. Die Konsequenz aus der Behauptung des Nikias verlange, daß er jedem Tiere die Tapferkeit abspreche, es müßte denn sein, daß manche Tiere wie der Löwe, der Panter, der Eber eine Weisheit besäßen, wie sie nur wenigen Menschen eigen sei, und ferner müßte man

in diesem Falle die Tiere in Bezug auf die Tapferkeit ganz gleich achten und keinen Unterschied machen zwischen Löwe und Hirsch und Stier und Affe. Nikias erwidert hierauf, daß er allerdings diese Tiere nicht für tapfer halte, sondern nur für furchtlos und dumm. Oder wollte man etwa auch die kleinen Kinder tapfer nennen, die aus Unkenntnis sich vor nichts fürchten? Tapferkeit und Furchtlosigkeit, erklärt Nikias, sind nicht dasselbe. Tapferkeit, verbunden mit Voraussicht, besäßen sehr wenige; dagegen Dreistigkeit, Kühnheit und Furchtlosigkeit ohne Voraussicht hätten gar viele, Männer und Frauen und Kinder und Tiere. Was man gewöhnlich tapfer nenne, das nenne er furchtlos (θρασέα); Tapferkeit entstehe erst, wenn Überlegung damit verbunden sei. Sokrates spricht die Vermutung aus, daß Nikias diese Weisheit der Wortetrennung wahrscheinlich von Damon gelernt habe, ihrem gemeinsamen Bekannten, den, wie wir oben hörten, Sokrates dem Nikias empfohlen hat. Damon nämlich verkehrt viel mit Prodikos, der am besten von den Sophisten die Kunst besitzt, die Wortbedeutungen auseinander zu halten. Laches bemerkt, daß es sich wohl für einen Sophisten zieme, sich einer solchen Kunst zu rühmen, aber nicht für einen Mann, der an der Spitze von Athen stände, worauf Sokrates erwidert, daß, wer an so einflußreicher Stelle stände, große Besonnenheit haben müßte, und so schiene ihm, was von Nikias ausginge, der Betrachtung wert, warum er die Tapferkeit so definierte. Sodann setzt Sokrates von neuem ein, um von einem anderen Gesichtspunkte aus den Satz des Nikias zu prüfen. — 197 E

Es ist offenbar, daß Sokrates in diesem Abschnitt auf dem von Laches vorgezeichneten Wege weitergeht und Einwände gegen den Satz des Nikias macht, die geeignet scheinen, ihn zu erschüttern. Da der Satz des Nikias aber ausgesprochenermaßen die sokratische Tugendlehre zur Voraussetzung hat, so führt auch dieser Abschnitt den Kampf gegen die Tugendlehre des Sokrates fort. Der Verfasser läßt Sokrates seine eigene Lehre angreifen. Sokrates treibt in diesem Abschnitte den Nikias zu der bedenklichen Behauptung, daß den Tieren jede Tapferkeit abgehe, er treibt ihn zu spitzfindigen Unterscheidungen zwischen ἀνδρεία und θρασύτης. Was die sich hieran anschließende Erwähnung des Prodikos betrifft, von dem zuletzt Nikias diese Unterscheidung habe, so erinnert man sich hier leicht an die Tatsache, daß So-

krates selbst ein Schüler des Prodikos war[1]). Ich nehme daher an, daß Platon hier — auch wieder in sehr zarter und zurückhaltender Weise — dem Sokrates den Vorwurf macht, daß solche Haarspaltereien, wie sie in der Konsequenz seiner Grundanschauung liegen, seiner eigentlich nicht würdig seien. Freilich sei alles, was von Sokrates ausgehe, ernster Betrachtung wert. Und so geht der Verfasser zu einer anderen philosophischen und tieferen Betrachtung über. Die Vorwürfe, welche hier dem Nikias gemacht werden, auch hinsichtlich seines Zusammenhanges mit Prodikos, gelten, glaube ich, in Wahrheit dem Sokrates selbst. Deshalb ist der Verfasser darauf bedacht, die sachlichen Einwände mit einer Verbeugung vor der Persönlichkeit, gegen welche sie sich richten, zu verbinden. —

197 E — Ehe Sokrates mit der Fortführung des Gesprächs beginnt, fordert er wiederum den Laches auf, sich an der weiteren Untersuchung zu beteiligen (*μὴ μέντοι οἷον με ἀφήσειν σε τῆς κοινωνίας τοῦ λόγου, ἀλλὰ πρόσεχε τὸν νοῦν καὶ συσκόπει τὰ λεγόμενα* 197 E), ein neuer Beweis, daß Sokrates und Laches gemeinsam Opposition machen gegen den Satz des Nikias, d. h. gegen die sokratische Tugendlehre. Sokrates erinnert daran, daß sie die Tapferkeit hätten definieren wollen als einen Teil der Tugend, neben welchem es noch andere Teile gäbe; Sokrates nennt beispielsweise die Gerechtigkeit und die Besonnenheit (*σωφροσύνη*). Hierüber sind Sokrates und Laches einerseits und Nikias andererseits sich einig. Verschiedener Meinung aber sind sie in betreff des Schrecklichen und Nichtschrecklichen. Schrecklich ist das, was Furcht erweckt, nichtschrecklich (*θαρραλέα*) das, was keine Furcht erweckt. Furcht aber erwecken nicht gewesene, auch nicht gegenwärtige Übel, sondern erst zu erwartende Übel. Furcht ist die Erwartung eines bevorstehenden Übels. Schrecklich also ist das, was sich in Zukunft als ein Übel, Nichtschrecklich, was sich als kein Übel oder als etwas Gutes herausstellen wird. Und das Wissen hiervon ist nach Nikias die Tapferkeit. Nun aber ist das Wissen von dem Vergangenen, wie es wurde, und von

---

1) Entschieden hat Sokrates zu Prodikos ein näheres Verhältnis gehabt. Angabe der antiken Zeugnisse bei Zeller I. 5. Aufl. S. 1062 ff. Vgl. besonders Welcker, Kl. Schriften II, 393 ff., der Prodikos direkt zu einem Vorgänger des Sokrates macht.

dem Werdenden wie es gegenwärtig wird, und von dem noch Nichtgewordenen, wie es wohl werden wird, kein verschiedenes, sondern dasselbe. Es gibt nur eine Wissenschaft in betreff der menschlichen Gesundheit ohne Unterschied der Zeit: die Heilkunst. Sie betrachtet das Gegenwärtige, das Vergangene und das Zukünftige. Und ebenso verhält sich die Landwirtschaft zu den Früchten der Erde. Was den Krieg betrifft, so sind die beiden Feldherren, Nikias und Laches, selbst die besten Zeugen, daß hier die Feldherrnkunst an alles denkt und nicht am wenigsten an die Zukunft, und daß sie nicht glaubt, sie muß der Seherkunst untertänig sein. Nikias muß einräumen, daß von denselben Gegenständen es immer nur eine Wissenschaft gibt, die für sie allein zuständig ist, ob diese Gegenstände nun in der Zukunft, Gegenwart oder Vergangenheit liegen. Die Tapferkeit ist also, wenn sie die Wissenschaft vom Schrecklichen und Nichtschrecklichen sein soll, nicht nur die Wissenschaft von den zukünftigen Gütern und Übeln, sondern auch von den gegenwärtigen und vergangenen und überhaupt von allen, wie es sich auch bei den übrigen Wissenschaften verhält. Nikias hat also mit seiner Definition nur den dritten Teil der Tapferkeit angegeben, während nach dem Ganzen gefragt war. Nach der Erklärung des Nikias (*κατὰ τὸν σὸν λόγον* 199 C) ist Tapferkeit nicht nur das Wissen vom Schrecklichen und Nichtschrecklichen, sondern überhaupt von allen Gütern und Übeln, wann und wo sie sich auch befinden mögen. Demjenigen aber, welcher alle Güter weiß, die gegenwärtigen, zukünftigen und vergangenen, und ebenso auch alle Übel, dem scheint an der Tugend nichts mehr zu mangeln. Der Betreffende ist schwerlich noch der Besonnenheit und der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit bedürftig, da es ihm doch allein zukommt, in Bezug auf Götter und Menschen alles Schreckliche zu verhüten und das Nichtschreckliche und Gute sich zu verschaffen, da er ihm richtig zu begegnen weiß. Die Definition des Nikias bestimmt nicht die Tapferkeit, sondern die ganze Tugend. *Οὐκ ἄρα, ὦ Νικία, μόριον ἀρετῆς ἂν εἴη τὸ νῦν σοι λεγόμενον, ἀλλὰ σύμπασα ἀρετή.* (199 E). Die Tapferkeit sollte aber ein Teil der Tugend sein; als ein solcher ist sie aber durch die Definition des Nikias nicht getroffen worden. Man hat also nicht gefunden, was Tapferkeit ist. — 199 E

Hier schließt die philosophische Diskussion. Es folgt noch 199 E —

ein kurzer Schluß. Laches macht sich über den Nikias lustig, daß auch er mit seiner Weisheit vom Damon nichts ausgerichtet habe, wogegen Nikias sich und den Damon verteidigt. Beide Feldherren finden sich dann darin zusammen, daß sie dem Lysimachos und Milesias raten, sie selbst, die Feldherrn, aus dem Spiele zu lassen, ihre Söhne aber dem Sokrates in die Schule zu geben. Sokrates, von Lysimachos hierum gebeten, erklärt sich zum Umgang mit den Jünglingen bereit, fügt aber hinzu, daß sich bei der Untersuchung leider ihrer aller Unwissenheit und Unfähigkeit erwiesen habe. Und Sokrates knüpft daran die Mahnung, daß sie, die Älteren, zunächst für sich selbst sich nach einem Lehrer umsehen sollten, denn sie alle bedürften der Unterweisung. Sie sollten sich durch keinen Spott davon abhalten lassen, sondern für sich und die Jünglinge sorgen. Lysimachos, ganz erfüllt von der Mahnung des Sokrates, fordert diesen auf, ihn am folgenden Tage zur Fortsetzung des Gesprächs zu be-
— Schluß suchen, was dieser zusagt.

Was bedeutet der letzte Abschnitt der Diskussion, den ich soeben skizzierte? Zeller vertritt folgende Ansicht: durch den Nachweis, daß die Definition des Nikias, „Tapferkeit ist ein Wissen des Schrecklichen und Nichtschrecklichen", mit der Definition der Tugend überhaupt zusammenfällt, soll dargetan werden, daß die Tugend etwas Einheitliches ist, daß nicht verschiedene Teile der Tugend zu unterscheiden sind, und dieser Satz von der Einheitlichkeit der Tugend ist nach Zeller das positive Resultat des ganzen Dialogs (Zeller II, II, 4. Aufl. S. 598[4] und 599[1]). Ich kann diese Ansicht nicht für richtig halten, weil sie den überwiegenden Teil des Dialogs unerklärt läßt. Wir müssen nach einer einheitlichen Interpretation des ganzen Dialogs suchen. Ich verknüpfe die Deutung des letzten noch zu erklärenden Abschnittes mit einem Rückblick auf das Ganze. Was den ersten Teil des Dialogs betrifft, der im wesentlichen eine Schilderung und Lobpreisung des Sokrates enthält, so ist es gewiß denkbar, daß eine so ausgedehnte Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates sich auch in einer Schrift findet, in welcher Lehren des Sokrates von einem Schüler dargestellt, ergänzt oder ausgeführt werden. Aber es liegt auf der Hand, daß diese Lobpreisung und Verherrlichung des Sokrates, die sich durch den ganzen Dialog zieht und auch am Schlusse noch einmal deutlich hervortritt, eine ganz andere

Bedeutung gewinnt, wenn in der Schrift inhaltlich gewisse Gedanken des Sokrates bekämpft werden. Der ganze erste Teil des Dialogs, mit dem man bisher nichts anzufangen wußte, gewinnt durch diese Interpretation seine volle Bedeutung. Er wird ein notwendiges und organisches Glied des Ganzen. Will der Verfasser die Lehre des Sokrates bestreiten, so will er umgekehrt die Person des Sokrates um so günstiger darstellen. Dies ist der Zweck des ersten unphilosophischen Teils. Wie aber sind die philosophischen Untersuchungen bis zu diesem letzten Abschnitt, der nach Zeller den Schlüssel für das Ganze abgeben soll, zu erklären? Man erinnere sich, was wir in den Gesprächen des Sokrates mit Laches und des Laches und Sokrates mit Nikias gehört haben, welche Beispiele dort angeführt wurden, von jenem Feldherrn, der im vollen Bewußtsein seiner Überlegenheit durch die Truppen und das Terrain gegen seinen schwächeren, aber mutigeren Gegner loszieht (welcher von beiden ist der Tapferere?); von jenen Reitern oder Schleuderern oder Bogenschützen, die im Kampfe ausharren, da sie sich bei ihrer Geübtheit in ihrer Kampfesweise sicher fühlen (sind sie sonderlich tapfer?); von jenen, die, obwohl in dieser Sache nicht erfahren, dennoch in einen Brunnen hinabzusteigen wagen und so ihren Mut bewähren. Man erinnere sich an die Einwände, die gegen den Satz gemacht wurden, daß Tapferkeit ein Wissen des Schrecklichen und Nichtschrecklichen sei, daß der Blick in die Zukunft immer dem jedesmaligen Sachverständigen zukommt, den Ärzten, Landwirten u. s. w., aber nicht den Tapferen, daß nach dieser Theorie nur die Seher oder die Götter tapfer sein könnten, daß dann den Tieren jede Tapferkeit abzusprechen sei u. s. w. Über die Interpretation dieser philosophischen Partie bis kurz vor Schluß kann meiner Ansicht nach kein Zweifel sein. Es soll nachgewiesen werden, darauf zielen alle Beispiele ab, daß der Beisatz der Vernunft, des Wissens die Tapferkeit aufhebt, daß insonderheit die Definition der Tapferkeit als eines Wissens des Schrecklichen und Nichtschrecklichen zu absurden Konsequenzen führt. Und dementsprechend ist dann auch der Schluß der Diskussion auszulegen. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die ganzen philosophischen Auseinandersetzungen, die ich oben besprochen habe und von denen ich soeben noch einige markante Beispiele rekapitulierte, daß diese für nichts gemacht sind. Nach der Zellerschen Theorie aber wären sie völlig

überflüssig, hätten sie gar keinen inneren Zusammenhang mit dem eigentlichen Inhalt und der letzten Absicht des Dialogs. Ich glaube, daß die philosophischen Betrachtungen unseres Dialogs eine Einheit bilden, daß sie sämtlich einen inneren Zusammenhang haben, weil sie einen Zweck verfolgen. Und deshalb ist auch der Ausgang des Dialogs in der durch den ganzen Dialog vorgezeichneten Richtung zu interpretieren. Der Verfasser will am Schlusse beweisen, daß, wenn man die Tugend im Wissen sucht, man den Unterschied zwischen den einzelnen Tugenden aufhebt. Auch dies hält der Verfasser, indem er von der Besonderheit der einzelnen Tugenden, in diesem Falle der Tapferkeit, als seiner Voraussetzung ausgeht, für eine treffende und wirksame Widerlegung des sokratischen Tugendsatzes, neben den anderen, die er schon vorher vorgebracht hat. Ich weiß wohl, daß Platon im Protagoras die entgegengesetzte Meinung vertritt, daß er dort die Einheitlichkeit der Tugend nachzuweisen sucht, wie er ja auch im Protagoras eine ganz ähnliche Definition der Tapferkeit wie hier nicht bekämpft, sondern umgekehrt verteidigt. Ich meine aber, daß jede Schrift eines Autors zunächst für sich allein zu interpretieren ist, und daß sie mit anderen Schriften desselben Autors nur in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen ist, wenn sich das ungezwungen tun läßt. Platon hat eben kein „System" gehabt; wenigstens hat er nicht immer das gleiche gehabt. Der kleinere Hippias und Laches sind mit der Mehrzahl der übrigen Schriften Platons nur so in Übereinstimmung zu bringen, daß man sagt: alles, was Platon in diesen beiden Schriften sagt, ist eigentlich nicht ernst gemeint; im Grunde glaubt er das Gegenteil von dem, was er sagt, und zwar nicht an einzelnen Stellen, sondern durch die ganzen Schriften hindurch. Ich halte diese Auslegung für kühner, für sehr viel unglaubwürdiger, als wenn man annimmt: der Philosoph hat zu verschiedenen Zeiten verschieden gedacht. Denn daß die Ausführungen im kleineren Hippias wie hier im Laches, wenn man sie ganz unbefangen, ganz wörtlich nimmt, Widersprüche, Einwände gegen die sokratische Tugendlehre enthalten, das scheint mir evident.

Übrigens wird man annehmen müssen, daß der Satz, Tapferkeit ist ein Wissen des Schrecklichen und Nichtschrecklichen so schon von Sokrates selbst formuliert war, und daß dies der Ver-

fasser als bekannt voraussetzt. Denn wenn auch schon vor Erwähnung dieses Satzes die sokratische Tugendlehre im allgemeinen angegriffen und bezweifelt wird (in den Abschnitten 192 C bis 193 E), so nimmt jene Definition oder die Widerlegung derselben im weiteren Verlaufe des Gesprächs doch solchen Raum ein, daß man wiederum jede Einheitlichkeit des Dialogs aufhöbe, wenn man meinte, diese Definition sei erst eine Konsequenz aus der sokratischen Tugendlehre oder eine Anwendung derselben, die nicht von ihm selbst herstammt. Auch die Widerlegung dieser Definition muß sich gegen Sokrates direkt wenden. Und so ist auch überliefert worden, daß Sokrates die Tapferkeit als das Wissen des Furchtbaren (und damit natürlich auch des Nichtfurchtbaren) definiert habe. Vgl. Xenoph. Memor. IV, VI, 10, 11. *Οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι ἀνδρεῖοί εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί.* Die Hinzufügung des *χρῆσθαι*, anstatt daß das bloße Wissen des Furchtbaren nach den allgemeinen Anschauungen des Sokrates genügen muß, ist ohne Zweifel mit Joël (Der echte u. der xenoph. Sokr. I S. 325 ff.) auf Rechnung des Xenophon zu setzen. Bei Aristoteles in der Nicomachischen Ethik (1116 b, 3) lesen wir: *δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἐμπειρία ἡ περὶ ἕκαστα ἀνδρεία τις εἶναι· ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην τὴν ἀνδρείαν.* Fehlt hier als Inhalt des Wissens das Furchtbare (welcher Inhalt sich eigentlich von selbst ergibt, wenn auch die Tapferkeit Wissen sein soll), so fügt die Eudemische Ethik, der wir hierin wohl den gleichen Glauben schenken können, auch dies hinzu. Es heißt 1221 a, 14: *αὕτη δὲ* (sc. *ἀνδρεία στρατιωτική*) *δι' ἐμπειρίαν καὶ τὸ εἰδέναι, οὐχ ὥσπερ Σωκράτης ἔφη τὰ δεινά, ἀλλ' ὅτι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν.* Und 1230 a, 7: *αὐτὸ γὰρ τοὐναντίον ἔχει ἢ ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἐπιστήμην οἰόμενος εἶναι τὴν ἀνδρείαν. οὔτε γὰρ διὰ τὸ εἰδέναι τὰ φοβερὰ θαρροῦσιν οἱ ἐπὶ τοὺς ἱστοὺς ἀναβαίνειν ἐπιστάμενοι, ἀλλ' ὅτι ἴσασι τὰς βοηθείας τῶν δεινῶν.* Joël hat recht, daß wenn Xenophon die Auffassung des Sokrates genau wiedergegeben hätte, die hier gemachte Unterscheidung von *τὰ φοβερά* und *βοηθείαι τῶν δεινῶν* unverständlich wäre. Da die peripatetischen Zeugnisse mit dem rationalistischen Grundcharakter der sokratischen Philosophie übereinstimmen, wird man diesen den Vorzug geben müssen.

Noch ein kurzes Wort über das Verhältnis Platons zu So-

krates, wie es sich im Laches darstellt. Noch mehr als es im kleineren Hippias geschieht, wird Sokrates im Laches mit Ehrfurcht behandelt. Diese Unterscheidung aber zwischen Person und Sache liegt in der Art Platons. Ich verweise in dieser Beziehung auf Gorgias. Ich erinnere mich, mündlich von Wilamowitz-Möllendorff über das Verhältnis Platons zu Gorgias die Ansicht gehört zu haben, daß Platon offenbar vor der Persönlichkeit des Gorgias Respekt gehabt habe. Denn in der gleichnamigen Schrift wird Gorgias, obwohl ihm doch alles, was Platon gegen die Beredsamkeit einzuwenden hat, schließlich zur Last fällt, dennoch mit der größten Vorsicht und Zurückhaltung behandelt. Er bleibt immer im Hintergrunde und nur gegen die Schüler und Nachfolger des Gorgias, die dessen Lehren ausführen und weiter bilden, richtet sich der Kampf Platons. Ein ähnliches Verhältnis, wenn auch im einzelnen anders, finden wir in unserer Schrift. Nicht Sokrates selbst, ein anderer (Nikias) vertritt dessen Lehre und wird damit in die Enge getrieben. Und die Einwände, die einen Anflug von Bosheit und Ironie haben, werden von Laches gemacht, der als eifersüchtig und mißgünstig dem Nikias gegenüber dargestellt wird. Die Verwandtschaft, die in dieser Behandlungsweise liegt, bestärkt mich in dem Glauben an die Richtigkeit meiner Auslegung.

Zuletzt noch einige kurze Bemerkungen über die äußere Einkleidung des Dialogs. Wenn die Tapferkeit, wie die übrigen Tugenden, ein Wissen sein soll, so müßte sie vor allem durch die Künste erlernt und hervorgerufen werden, die zu ihr am meisten Beziehung zu haben scheinen, wie die Fechtkunst. Wie aber steht es in Wirklichkeit? Jener Fechtmeister, dem die Gesprächführenden zugeschaut haben, hat sich im Kampfe traurig bewährt. Sokrates hingegen, der keine Schule zur Erlernung der Tapferkeit durchgemacht hat, hat bei Delion, wie rühmend erzählt wird, glänzende Tapferkeit gezeigt. Und die Lacedämonier, die eingestandenermaßen die kriegstüchtigsten und tapfersten unter den Hellenen sind, lieben die Fechtkunst und ähnliches nicht. Die beiden Feldherrn aber, die offenbar als tapfer gelten, sind verschiedener Ansicht, ob Fechtenlernen zu empfehlen oder nicht zu empfehlen sei. Und beide wissen, obgleich sie doch die Tapferkeit besitzen, sie nicht anzugeben und zu definieren. Scheinen diese Bilder, die Darstellung der Persönlichkeiten, die im Dialog vorkommen oder

ihn führen, nicht auch dasselbe zu beweisen wie sein Inhalt? Sind sie nicht alle greifbare, lebendige Widerlegungen des Satzes, Tugend und in diesem Falle Tapferkeit ist Wissen? Bei dieser Auffassung werden die Einwände, die gegen die mangelhafte Komposition unseres Dialogs gemacht worden sind, noch hinfälliger. Alles hat seinen wohlüberlegten Platz. Es schließt sich alles zu einem einheitlichen und runden Bilde zusammen.

III.

Charmides.

Platon rückt dem Sokrates noch härter auf den Leib. Er bekämpft auch dessen Lehre von der Selbsterkenntnis, im Charmides. Ich gebe auch von diesem Dialoge eine eingehende Interpretation.

153 A — Sokrates ist von dem Potidäischen Feldzuge zurückgekehrt und beeilt sich, die üblichen philosophischen Gespräche aufzusuchen. In einer Palästra trifft er unter vielen Bekannten und Unbekannten Chairephon und Kritias, von denen er freudig begrüßt wird und denen er von der Schlacht bei Potidäa erzählen muß. Nachdem er dies getan, fragt Sokrates seinerseits, wie es mit der Philosophie stehe, ob inzwischen besonders begabte oder schöne Jünglinge oder zugleich begabte und schöne herangewachsen seien. Kritias deutet auf einen in die Tür der Palästra sich drängenden Haufen von Knaben, dem alsbald der Knabe folgen werde, der jetzt für den schönsten gelte: es sei dies Charmides, der Sohn des Glaukon, sein, des Kritias, Neffe. Wirklich tritt auch Charmides ein, und staunende Bewunderung ergreift alle Anwesenden, Alt und Jung. Sokrates, von Chairephon befragt, wie ihm der Jüngling gefalle, spricht seine hohe Anerkennung aus, fügt aber hinzu, daß der Jüngling unwiderstehlich wäre, wenn er auch noch eine schöne Seele hätte (*εἰ τὴν ψυχὴν τυγχάνει εὖ πεφυκώς* 154 E). Auch dies — wird Sokrates zur Antwort — sei bei Charmides der Fall. Daraufhin wünscht Sokrates den Knaben kennen zu lernen, da er gewiß schon an philosophischen Gesprächen Gefallen finde. Lobend bestätigt dies Kritias und läßt seinen Neffen unter dem Vorwande rufen, daß er ihn einem Arzte vorstellen wolle wegen der Kopfschmerzen, über die er neulich geklagt hätte. Den Sokrates bittet Kritias, sich als solchen auszugeben. Charmides kommt. Nachdem er

zwischen Kritias und Sokrates Platz genommen, fragt er den Sokrates, der kaum seiner Erregung ob solcher Schönheit in solcher Nähe Herr zu werden vermag, ob er es sei, welcher ein Heilmittel gegen Kopfweh wisse. Sokrates bejaht dies, fügt aber hinzu, daß ein Zauberspruch dabei zu sprechen sei. Charmides will sich diesen aufschreiben. Sokrates aber belehrt ihn, daß er den Zauberspruch gelegentlich des Potidäischen Feldzuges von einem thrakischen Arzte aus der Schule des Zalmoxis gelernt habe, und daß derselbe ihm die Anwendung des Spruches auf einen leidenden Körperteil verboten habe, wenn der betreffende Kranke nicht zuvor auch seine Seele habe besprechen lassen. Nämlich wie man einen einzelnen Körperteil nicht heilen kann, ohne vorher den ganzen Körper zu heilen, so kann man auch den Körper im ganzen nicht heilen, wenn man nicht zuvor die Seele in Behandlung genommen hat. Diese Behandlung geschieht durch gute Reden. Diese erwecken in den Seelen die *σωφροσύνη*, und wenn diese vorhanden ist, ist es ein Leichtes, auch dem Körper die Gesundheit zu schaffen. Darum solle Charmides zunächst seine Seele zur Besprechung darbieten. Kritias preist den Charmides glücklich, daß er bei Gelegenheit seiner Kopfschmerzen auch noch seine Seele verbessern werde. Er fügt jedoch hinzu, daß Charmides nicht nur durch seine Schönheit, sondern eben auch durch die von Sokrates erwähnte *σωφροσύνη* sich vor seinen Altersgenossen auszeichne. Sokrates erwidert, daß das kein Wunder sei bei der vornehmen Abkunft des Charmides. Wenn Charmides wirklich die *σωφροσύνη* bereits besitze, dann sei er jener Besprechung nicht mehr bedürftig. Sokrates fragt Charmides, ob er behaupte, die *σωφροσύνη* schon zu besitzen oder nicht. Da Charmides auf diese heikle Frage eine ausweichende Antwort gibt, schlägt Sokrates vor, mit ihm gemeinsam zu untersuchen, ob er sie schon besitzt oder nicht, und da, wenn er sie besitzt, er jedenfalls von ihr eine Vorstellung haben muß, so rät Sokrates, daß Charmides anzugeben versuche, was nach seiner Meinung die *σωφροσύνη* sei. *Ἵνα τοίνυν τοπάσωμεν εἴτε σοι ἔνεστιν εἴτε μή, εἰπέ, ἦν δ' ἐγώ, τί φῂς εἶναι σωφροσύνην κατὰ τὴν σὴν δόξαν.* 159 A. — 159 A

Hiermit ist das Thema des Dialogs gefunden, und die Einleitung beendet.

Man kann nicht sagen, daß diese Einleitung im Verhältnis zum gesamten Dialog einen besonders großen Umfang hat. Sie

kann sehr wohl nur als Einleitung zu dem philosophischen Inhalte des Dialogs gelten. Bemerkt sei, daß diese Einführung eine ganz hervorragende schriftstellerische Meisterschaft verrät. Was ihren Inhalt anbetrifft, so gibt sie eine Darstellung des Sokrates, dessen Kunst von den kleinsten alltäglichen Anlässen aus zu tieferen philosophischen Gesprächen zu gelangen, zu deutlichem Ausdruck kommt. Sokrates, welcher von Anfang an im Mittelpunkt steht, wird mit der stets bei Platon üblichen Liebe gezeichnet. Sehen wir zu, wie sich hierzu der philosophische Inhalt des Dialogs stellt. Wir werden das gleiche Verhältnis wie bei dem kleineren Hippias und Laches finden. Der Inhalt bringt, von dem Sokrates des Dialogs vorgetragen, die schärfste Opposition gegen den historischen Sokrates, wenigstens gegen dessen Lehre. —

159 B — Charmides tut als erste Antwort auf die Frage nach dem Wesen der *σωφροσύνη* die Äußerung: *σωφροσύνη* ist alles mit Gelassenheit tun, *σωφροσύνη* ist eine Art Gelassenheit (*ἡσυχιότης τις*). Sokrates weiß diese Definition leicht zu widerlegen, indem er einige Fälle anführt, wo gerade die schnelle Ausführung einer Handlung lobenswert ist wie beim Schreiben, Lesen, Zitherspielen, Ringen, Lernen, Sich-Erinnern u. s. w. Und da die *σωφροσύνη* etwas Lobenswertes und Gutes (*καλόν τι*) sein muß, kann sie also nicht die Gelassenheit sein. Hierauf erwidert dann Charmides (seine zweite Antwort), daß die *σωφροσύνη* soviel wie Scham sei (*εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη* 160 E). Diese Definition widerlegt Sokrates mit Berufung auf einen Homervers, wonach es für den Bettler nicht gut ist, Scham zu haben, und da daran festzuhalten ist, daß die *σωφροσύνη* etwas Gutes ist, so
— 161 B kann also die *σωφροσύνη* nicht mit Scham identisch sein.

Diese beiden Definitionen und deren Widerlegungen haben offenbar keinen anderen Zweck, als daß dadurch die gangbaren populären Vorstellungen von der *σωφροσύνη* kurz abgetan werden sollen, und daß, wie auch sonst in den platonischen Dialogen, das Verdienst des Sokrates um die Bildung und Berichtigung der Begriffe illustriert werden soll. Die nächste Antwort, welche Charmides erteilt, hat schon einen ernsteren, wissenschaftlicheren Charakter. —

161 B — Charmides erinnert sich plötzlich, daß er von jemand die *σωφροσύνη* so definiert gehört habe: *σωφροσύνη* bedeutet „das Seine tun". *Ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην, ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος,*

ὅτι σωφροσύνη εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. (161 B). Sokrates vermutet, daß Charmides den Satz wohl von Kritias, seinem Vormunde, oder sonst einem Weisen gehört habe. Kritias lehnt die Urheberschaft des Wortes ab; Charmides müßte es wohl von einem anderen haben. Dem Charmides, der erklärt, es liege ja nichts daran, von wem er diese Definition gehört habe, stimmt Sokrates bei: nicht darauf komme es an, wer das Wort gesprochen habe, sondern ob es wahr sei oder nicht. Sokrates spricht aber sogleich Bedenken aus, ob sie auch hinter die Bedeutung des Wortes kommen würden, da es einem Rätsel gleiche. Denn wie der Wortlaut sei, so verstehe der Urheber den Ausspruch offenbar nicht. Auch der Lehrer tut etwas, wenn er schreibt und liest. Der Lehrer schreibt aber nicht nur seinen Namen und weist die Kinder nicht nur an, ihren eigenen Namen zu schreiben, sondern sie lernen ebenso die Namen ihrer Feinde schreiben wie die eigenen und die der Freunde. Befassen sie sich aber damit mit Angelegenheiten, die sie nichts angehen und sind unbesonnen? Und doch haben sie in diesem Falle nicht das ihrige getan. Ebenso ist das Heilen, Bauen, Weben und jedes andere Handwerk eine Tätigkeit. Aber die Stadt wäre nicht gut verwaltet, wo jeder seinen Mantel selbst weben und waschen müßte und seine Schuhe selbst verfertigen und seinen Krug und seinen Ring und ebenso alles andere, indem er sich von dem Fremden fernzuhalten hätte und nur das Seine machen und tun dürfte. Soll aber eine Stadt verständig (σωφρόνως) verwaltet werden, muß sie auch gut verwaltet werden. In diesem Sinne also das Seine tun ist nicht σωφροσύνη. Der Betreffende, der jenen Ausspruch tat, sprach also im Rätsel: denn so töricht, daß er dies gemeint haben sollte, wird er nicht gewesen sein, oder sollte Charmides den Ausspruch von einem Törichten gehört haben? Charmides weist das weit zurück, da er im Gegenteil sehr weise gewesen sei. Ἥκιστά γε, ἔφη, ἐπεί τοι καὶ πάνυ ἐδόκει σοφὸς εἶναι (162 B). Umsomehr, meint Sokrates, gab der Mann hiermit ein Rätsel auf, da schwer einzusehen ist, was unter dem Worte „das Seine tun" zu verstehen sei. Was bedeutet das Wort? fragt Sokrates von neuem. Charmides weiß keinen Rat, und lächelnd zu Kritias hinüberschielend sagt er ziemlich boshaft, daß vielleicht der Betreffende, der den Ausspruch getan, ihn selber nicht verstanden habe. Hier fährt Kritias auf, der die Erörterung schon länger unwillig ver-

folgt hat, dadurch die Vermutung des Sokrates bestätigend, daß der Ausspruch von ihm, Kritias, stammt. Kritias tadelt den Charmides, daß er, weil er den Satz nicht versteht, glaubt, der Urheber desselben habe ihn selbst nicht verstanden. Sokrates entschuldigt den Charmides mit seiner Jugend und fordert Kritias auf, wenn er diese Definition der σωφροσύνη anerkenne, die Vertretung derselben zu übernehmen und mit ihm gemeinsam zu untersuchen, ob sie richtig ist oder nicht. Kritias vertritt allerdings diese Definition und erklärt sich bereit, mit Sokrates das
— 162 E Gespräch fortzuführen.

Ich glaube, daß wir uns mit der Definition: σωφροσύνη ist τὰ ἑαυτοῦ πράττειν in einem Gedankenkreise befinden, der dem historischen Sokrates nahe lag. Sokrates wollte das menschliche Leben, alle menschliche Tätigkeit auf das Wissen gründen. Alle Tugend ist Wissen, war sein Leitsatz. Prüfend ging er umher und fand, daß die Menschen nicht immer nur das tun, was sie wissen. Es ist, soviel ich weiß, nicht ausdrücklich überliefert worden, daß er die Forderung des τὰ ἑαυτοῦ πράττειν aufgestellt hat, aber diese Forderung liegt so offenbar in der direkten Konsequenz seines obersten Tugendsatzes, daß die Vermutung sehr nahe liegt, Sokrates habe in der Tat auf diese jedem durch das Maß seines Wissens gezogene Beschränkung gedrungen. Einige Forscher (z. B. Strümpell II S. 136 ff.) haben denn auch das Wesentliche der Sokratik geradezu in einer auf der wissenschaftlichen Bildung der einzelnen beruhenden Organisation der Berufe gefunden. Man vergleiche z. B. Xenophon I, VII über die ἀλαζονεία, wo Sokrates diese Beschränkung auf Grund des persönlichen Könnens fordert; es fehlt nur der Ausdruck τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Wenn diese Annahme richtig ist, so ist das Verhältnis des Kritias zu Sokrates hier ähnlich wie das des Nikias zu Sokrates im Laches. Platon läßt wieder einen anderen (hier den Kritias) den Satz des Sokrates vertreten. Denn daß der Ausspruch, den Charmides von anderer Seite gehört haben will, den Kritias zum Urheber haben soll, spricht der Schriftsteller unzweideutig aus. Δοκεῖ γάρ μοι παντὸς μᾶλλον ἀληθὲς εἶναι, ὃ ἐγὼ ὑπέλαβον, τοῦ Κριτίου ἀκηκοέναι τὸν Χαρμίδην ταύτην τὴν ἀπόκρισιν περὶ τῆς σωφροσύνης. (162 C). Hat aber Charmides von Kritias den Ausspruch gehört, so ist damit auch angedeutet, daß der eigentliche Vater desselben Sokrates ist. Denn Kritias ist ein vertrauter Schüler des Sokrates.

Schon als Kind hat Charmides den Sokrates oft bei Kritias gesehen (156 A). Wie wir hören, stammt der Ausspruch von jemand, welcher *πάνυ σοφός* ist. (162 B). Am bezeichnendsten ist aber die Wendung, daß es gleichgiltig sei, wer den Ausspruch getan hat, und nur zu untersuchen sei, ob er richtig sei oder nicht. *Ἀλλὰ τί διαφέρει, ἦ δ' ὅς, ὁ Χαρμίδης, ὦ Σώκρατες, ὅτου ἤκουσα; Οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ· πάντως γὰρ οὐ τοῦτο σκεπτέον, ὅστις αὐτό εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὔ.* (161 C). Diese Äußerungen würden trefflich zu unserer Vermutung passen, daß Sokrates als der wahre Urheber des Ausspruchs anzusehen ist und daß Platon auch hier wieder eine sokratische Lehre angreift. Sind die Einwände, die zunächst gegen die Definition gemacht werden, auch noch vorläufig, so erkennt man doch, daß die Erörterung auf eine Widerlegung hinauswill. Vorerst wird der Definition: *σωφροσύνη* ist *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* vorgeworfen, daß sie nicht durchsichtig, ein *αἴνιγμα* ist. „Herr, dunkel ist der Rede Sinn". —

Diese vagen Vermutungen bedürfen freilich, wenn sie über- 162 E —
zeugend werden sollen, der Bestätigung durch das folgende. Ich glaube, daß sie eine Bestätigung finden, die jeden Zweifel ausschließt. Zunächst bleibt man noch bei dem *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*. Kritias sucht dem Satze zu Hilfe zu kommen. Sokrates, um ihn zu widerlegen, geht auf die schon vorher erwähnten Beispiele der Handwerker zurück. Wenn Kritias zugibt, daß die Handwerker nicht nur ihre eigenen Sachen verfertigen, sondern auch fremde, ohne dabei die *σωφροσύνη* einzubüßen, wenn er andererseits die *σωφροσύνη* als das *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* definiert, so verwickelt er sich in einen Widerspruch. Kritias will das nicht zugeben. Er unterscheidet zwischen *ποιεῖν* und *πράττειν*. Die Definition hatte *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* gelautet, aber nicht *τὰ ἑαυτοῦ ποιεῖν*. Deshalb können die Handwerker unbeschadet ihrer *σωφροσύνη* etwas Fremdes machen, verfertigen (*τὰ τῶν ἄλλων ποιεῖν*). Kritias beruft sich für seine Unterscheidung auf Hesiod, der ebenso wie er *πράττειν* und *ποιεῖν* so auch *ἐργάζεσθαι* und *ποιεῖν* unterscheide. Denn dessen Ausspruch *ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος* setze voraus, daß er unter *ἔργον* und *ἐργάζεσθαι* nur gute Werke verstehe, und so verstehe auch er, Kritias, *πράττειν* und *ποιεῖν*. Unter gut aber habe Hesiod die *οἰκεῖα*, die passenden, zukommenden Werke verstanden und unter schlecht die nicht-

zukommenden (*ἀλλότρια*), und so sei Hesiod und jeder Verständige mit ihm einer Meinung, daß derjenige, der das Seine tut, verständig sei (*τὸν τὰ ἑαυτοῦ πράττοντα τοῦτον σώφρονα καλεῖν* 163 C). Sokrates erwidert, daß er schon von Anfang an bemerkt habe, daß Kritias unter dem Seinen oder Passenden etwas Gutes verstehe, und daß er nur die guten Handlungen *πράξεις* nenne. *Καὶ εὐθὺς ἀρχομένου σου σχεδὸν ἐμάνθανον τὸν λόγον, ὅτι τὰ οἰκεῖά τε καὶ τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ καλοίης, καὶ τὰς τῶν ἀγαθῶν ποιήσεις πράξεις.* (163 D). Und Sokrates fügt unter Erwähnung des Prodikos, von dem er unzählige derartige Distinktionen gehört habe, hinzu, daß er dem Kritias freistelle, die Begriffe zu brau-
— 163 D chen, wie er wolle. Nur müsse er angeben, wie er sie gebrauche.

In diesem Abschnitte ist vor allem die Erwähnung des Hesiodischen Verses interessant. Nämlich durch Xenophon Memor. I, II, 2, 56, 57 erfahren wir, daß Sokrates tatsächlich diesen Vers des Hesiod behandelt hat, und daß er genau wie hier Kritias das Wort *ἔργον* und *ἐργάζεσθαι* als nur auf gute Werke bezüglich interpretiert hat. Nach meiner Auffassung vertritt Kritias in unserem Dialoge eine These des historischen Sokrates. Wenn sich jetzt herausstellt, daß er dabei einen Dichtervers anführt, den der historische Sokrates nach Angabe des Xenophon selbst herangezogen hat, und wenn er diesen Vers noch dazu in demselben Sinne auslegt, wie Sokrates es ebenfalls getan haben soll, so sehe ich darin einen Beweis meiner Interpretation, wie er sich kaum willkommener denken läßt[1]). Ich drucke die beiden Stellen ab.

Charmides 163 B C: *Εἰπέ μοι, ἦν δ' ἐγώ, οὐ ταὐτὸν καλεῖς τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πράττειν; Οὐ μέντοι, ἔφη· οὐδέ γε τὸ ἐργάζεσθαι καὶ τὸ ποιεῖν. ἔμαθον γὰρ παρ' Ἡσιόδου, ὃς ἔφη, ἔργον οὐδὲν εἶναι ὄνειδος. οἴει οὖν αὐτόν, εἰ τὰ τοιαῦτα ἔργα ἐκά-*

Xenophon. Memor. I, II, 56-57: *Ἔφη δ' αὐτὸν ὁ κατήγορος καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τούτοις μαρτυρίοις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Ἡσιόδου μὲν τὸ*

1) Die besonders von Joël (Der echte und der Xenophontische Sokrates) behauptete Unzuverlässigkeit des Xenophon, glaube ich, trifft auf unsere Stelle nicht zu, weil durch jenen *κατήγορος* bei Xenophon bezeugt wird, daß Sokrates sich auf diesen Hesiodvers berufen hat. Und dann wird auch die Verteidigung des Xenophon in Sokrates' Sinne sein.

λει καὶ ἐργάζεσθαι καὶ πράττειν, οἷα νυνδὴ σὺ ἔλεγες, οὐδενὶ ἂν ὄνειδος φάναι· εἶναι σκυτοτομοῦντι ἢ ταριχοπωλοῦντι ἢ ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ; οὐκ οἴεσθαί γε χρή, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖνος οἶμαι ποίησιν πράξεως καὶ ἐργασίας ἄλλο ἐνόμιζεν, καὶ ποίημα μὲν γίγνεσθαι ὄνειδος ἐνίοτε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος· τὰ γὰρ καλῶς τε καὶ ὠφελίμως ποιούμενα ἔργα ἐπαίνει, καὶ ἐργασίας τε καὶ πράξεις τὰς τοιαύτας ποιήσεις.

Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος,
ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος·

τοῦτο δὴ λέγειν αὐτὸν ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει. Σωκράτης δ' ἐπεὶ διομολογήσαιτο τὸ μὲν ἐργάτην εἶναι ὠφέλιμόν τε ἀνθρώπῳ καὶ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀργὸν βλαβερόν τε καὶ κακὸν καὶ τὸ μὲν ἐργάζεσθαι ἀγαθόν, τὸ δ' ἀργεῖν κακόν, τοὺς μὲν ἀγαθόν τι ποιοῦντας ἐργάζεσθαί τε ἔφη καὶ ἐργάτας [ἀγαθοὺς] εἶναι, τοὺς δὲ κυβεύοντας ἤ τι ἄλλο πονηρὸν καὶ ἐπιζήμιον ποιοῦντας ἀργοὺς ἀπεκάλει.

Kritias freilich, indem er den Hesiod so auslegt, als ob dieser gewisse Berufe gering geschätzt habe, hat damit wohl kaum die Auffassung des Sokrates wiedergegeben. Indessen dies fasse ich als eine Freiheit Platons auf, die er der Rolle des aristokratischen Kritias zuliebe notwendig walten lassen mußte, die der Darstellung noch einen besonderen Reiz verleiht. Die Tatsache aber, daß Kritias in seine Rede bestimmte Äußerungen des Sokrates, die als solche bekannt waren, einflicht und der Hauptsache nach auch im selben Sinne anführt, bleibt bestehen, und also auch die Folgerungen, die sich daraus ergeben. Die Annahme, daß Kritias einen sokratischen Satz vertritt, findet dadurch auch von außen eine glückliche Bestätigung. Zu vergleichen ist auch Xenophon III, 9, 9 und 14 f., wo Sokrates einen Unterschied zwischen *ποιεῖν* und *πράττειν* zu machen scheint. Man lese darüber nach bei Joël a. a. O. I, 347 f. Setzt man voraus, daß diese Anschauung des Sokrates bekannt war, so mußte jeder Leser unwillkürlich bei der Lektüre unseres Abschnittes im Charmides an Sokrates denken. Joël (a. a. O. I, 356 Anm. 1) will freilich unsere Charmidesstelle auf Antisthenes beziehen. Ich halte dies aber nicht für richtig in Rücksicht darauf, daß Kritias im weiteren Verlaufe des

Dialogs lauter notorisch sokratische Gedanken vorträgt, wie sich alsbald zeigen wird.

Der Sokrates des Dialogs befindet sich aber auch in diesem Abschnitte wie in dem vorigen in einer Kampfstellung dem Satz des Kritias gegenüber. Wurde der Definition *σωφροσύνη* ist *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* vorher Unklarheit vorgeworfen, so wird jetzt dargetan, daß sie zu haarspalterischen Distinktionen nach der Art des Prodikos führt. Die ironische Erwähnung des Prodikos vervollständigt das Bild, das wir von unserem Abschnitte gewinnen sollen. Wie im Laches, so fasse ich auch hier wieder die Erwähnung des Prodikos als eine gegen Sokrates abgeschossene Bosheit auf, daß auch seine Definitionen zu allzu spitzfindigen Begriffstrennungen führen (vgl. oben S. 43 f.). —

163 E — Sokrates will die Untersuchung neu von Grund aus führen (*νῦν οὖν πάλιν ἐξ ἀρχῆς σαφέστερον ὅρισαι* 163 E). Er stellt fest, daß Kritias die *σωφροσύνη* ein Tun des Guten nennt. Nur wer Gutes tut, handelt verständig (*σωφρονεῖ*). *Ἀλλὰ μέντοι ἔγωγε, ἔφη, τὸν μὴ ἀγαθὰ ἀλλὰ κακὰ ποιοῦντα οὔ φημι σωφρονεῖν, τὸν δὲ ἀγαθὰ ἀλλὰ μὴ κακὰ σωφρονεῖν τὴν γὰρ τῶν ἀγαθῶν πρᾶξιν σωφροσύνην εἶναι σαφῶς σοι διορίζομαι.* (163 E). Sokrates erklärt, Kritias möge recht haben; nur wundere er sich, daß die Verständighandelnden nicht wissen sollen, daß sie verständig handeln. *Τόδε γε μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, θαυμάζω, εἰ σωφρονοῦντας ἀνθρώπους ἡγεῖ σὺ ἀγνοεῖν ὅτι σωφρονοῦσιν.* (164 A). Kritias will dies nicht behauptet haben. Sokrates greift aber auf die früheren Beispiele der Handwerker zurück, die nach Kritias verständig sein sollen, obschon sie ihre eigenen wie die Sachen anderer verfertigen. Nun tut ein Arzt, der einen anderen heilt, für sich wie für den Kranken etwas Nützliches (*ὠφέλιμα ποιεῖ καὶ ἑαυτῷ καὶ ἐκείνῳ ὃν ἰῶτο*), und in diesem Sinne tut er seine Pflicht (*τὰ δέοντα πράττει*). Dann aber handelt er auch verständig (*ὁ τὰ δέοντα πράττων οὐ σωφρονεῖ; Σωφρονεῖ μὲν οὖν* 164 B). Der Arzt kann aber unmöglich wissen, wann er jemand zum Heile (*ὠφελίμως*) gesund macht und wann nicht. Und ebenso weiß jeder Handwerker nicht, ob er von dem Werke, das er ausführt, Nutzen haben wird oder nicht. Bisweilen also, wenn der Arzt nützlich oder schädlich gehandelt hat, weiß er doch nicht, wie er gehandelt hat. Und doch soll er nur, wenn er nützlich gehandelt hat, auch verständig gehandelt haben (*καίτοι ὠφελίμως πράξας, ὡς ὁ*

σὸς λόγος, σωφρόνως ἔπραξεν 164 C). Bisweilen also handelt er verständig und hat verständige Gesinnung, ohne daß er weiß, daß er verständig handelt. Οὐκοῦν, ὡς ἔοικεν, ἐνίοτε ὠφελίμως πράξας πράττει μὲν σωφρόνως καὶ σωφρονεῖ, ἀγνοεῖ δ' ἑαυτὸν ὅτι σωφρονεῖ; (164 C). Nach Kritias darf dieser Fall nicht eintreten, und wenn nach Sokrates' Meinung seine früheren Behauptungen zu derartigen Konsequenzen führen, ist er bereit, einen Teil derselben fallen zu lassen, ehe er einräumt, daß jemand, ohne sich selbst zu kennen, verständig sein kann (ἀγνοοῦντα αὐτὸν ἑαυτὸν ἄνθρωπον σωφρονεῖν 164 D). Er definiert jetzt die σωφροσύνη geradezu als die Selbsterkenntnis, sich zu jenem an dem Delphischen Tempel angebrachten Wahlspruch bekennend. Σχεδὸν γάρ τι ἔγωγε αὐτὸ τοῦτό φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν, καὶ ξυμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα. (164 D). Jener Delphische Ausspruch wolle nichts anderes besagen, als daß die Eintretenden σώφρονες sein sollen. Der Ausspruch γνῶθι σαυτὸν und σωφρόνει deckten einander. Der Delphische Ausspruch γνῶθι σαυτὸν sei etwas dunkel wie alle Sehersprüche. Und deshalb habe man auch aus Mißverständnis, weil man diesen Ausspruch für einen beliebigen Ratschlag und nicht für die Anrede des Gottes an die Eintretenden gehalten habe, andere Ratschläge ergänzend hinzugefügt, wie μηδὲν ἄγαν und ἐγγύη πάρα δ' ἄτη. Kritias, indem er dahingestellt sein läßt, ob er oder Sokrates vorher im Rechte waren, bittet den Sokrates, auf die neue Definition sein Augenmerk zu richten: σωφροσύνη ist Selbsterkenntnis. Νῦν δ' ἐθέλω τούτου σοι διδόναι λόγον, εἰ μὴ ὁμολογεῖς σωφροσύνην εἶναι τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν. (165 B). — 165 B

Es ist augenscheinlich, daß diese ganze Partie nur den Zweck hat, einen Übergang zu bilden. Die Definition: σωφροσύνη ist τὰ ἑαυτοῦ πράττειν wird fallen gelassen. Ohne daß tiefer auf sie eingegangen würde, wird sie ersetzt durch die Definition: σωφροσύνη ist Selbsterkenntnis. Und diese Entwicklung scheint durchaus folgerichtig zu sein. Denn das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν setzt ja natürlich die Selbsterkenntnis voraus. Ehe man an das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν herangehen kann, muß man erst das Seine, d. h. sich selbst kennen. Wir haben hier also eigentlich keine neue Definition, sondern nur eine neue Form, einen präziseren Ausdruck für ein und dieselbe Definition.

Wenn bisher noch Zweifel herrschen sollten, ob es sich im Charmides auch um sokratische Gedanken handelt, so, meine ich, müssen diese Zweifel jetzt, nachdem die Selbsterkenntnis auf den Plan getreten ist, schweigen. Die sokratische Forderung der Selbsterkenntnis ist allbekannt, auch die Tatsache, daß Sokrates sich für seine Lehre auf den Ausspruch des Delphischen Gottes berief. In unserem Dialoge ist es aber Kritias, welcher diese Lehre vorträgt und es bleibt nur die Frage bestehen, welche Stellung der Verfasser dieser Lehre gegenüber einnimmt. Daß es sich von jetzt ab um sokratische Gedanken handelt, steht außer allem Zweifel. Übrigens, bei den innigen Beziehungen, die zwischen der letzten Definition und jener vorhergehenden des *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* bestehen — wächst doch das *γνῶθι σαυτὸν* unmittelbar aus jener Definition heraus — ist es sehr wahrscheinlich, daß wir auch dort schon, meiner Vermutung entsprechend, sokratische Gedanken haben. Wenn Kritias mit dem *γνῶθι σαυτὸν* und der Erwähnung des Delphischen Ausspruches Gedanken vorträgt, die notorisch Sokratischen Ursprungs sind, so ist dadurch eine treffliche Stütze für die Annahme gewonnen, daß er auch schon vorher mit dem *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* und der Berufung auf Hesiod unmittelbar, und wie allen Lesern bekannt war, sokratische Anschauungen vortrug.

Um so größer muß unsere Spannung sein, wie sich denn nun der Autor zur Selbsterkenntnis stellt. Der ganze übrige, noch recht erhebliche Teil des Dialogs handelt von der Selbsterkenntnis. Die nun folgende Untersuchung über die Selbsterkenntnis bildet den Höhepunkt, das eigentliche Ziel des Dialogs, zu welchem alles Bisherige nur die vorbereitende Entwicklung ist. Und das Entscheidende: diese Untersuchung läuft auf eine Widerlegung der Selbsterkenntnis hinaus. Die Selbsterkenntnis wird mit wohlüberlegten Gründen angefochten. —

Wir verfolgen den Gang des Dialoges weiter.

165 B — Die *σωφροσύνη* soll Selbsterkenntnis sein. Alle Erkenntnis hat ein Objekt. Das ist in diesem Falle das Selbst. *Εἰ γὰρ δὴ γιγνώσκειν γέ τί ἐστιν ἡ σωφροσύνη, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καὶ τινός· ἢ οὔ; Ἔστιν, ἔφη, ἑαυτοῦ γε* (165 C). Die Heilkunst hat die Gesundheit zum Objekt und schafft als ihren Zweck und Nutzen die Gesundheit. Die Baukunst, als die Wissenschaft des Bauens, schafft als ihren Nutzen die Häuser. Und so bei

allen Handwerken. So müßte auch bei der *σωφροσύνη*, die auch Wissenschaft sein und als solche das Selbst zum Objekt haben soll, ein praktischer Wert und Nutzen aufzuweisen sein. Welches ist der? Kritias wendet hiergegen ein, daß man die Selbsterkenntnis nicht mit den anderen Wissenschaften vergleichen darf. Auch bei der Rechenkunst und Geometrie läßt sich kein sichtbares Werk als das Resultat dieser Wissenschaften aufdecken, als Häuser, Kleider u. s. w. Sokrates aber erwidert, daß diese Wissenschaften doch immer ein bestimmtes Objekt haben, welches sich von dem Wissen selbst unterscheidet. *Ἀλλὰ τόδε σοι ἔχω δεῖξαι, τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη ἑκάστη τούτων τῶν ἐπιστημῶν, ὃ τυγχάνει ὂν ἄλλο αὐτῆς τῆς ἐπιστήμης.* (166 A). So hat die Rechenkunst die Zahlen und ihre Verhältnisse zum Objekt, die Wägekunst das Leichte und Schwere, und jedesmal ist dieses Objekt von der Wissenschaft davon unterschieden. So müßte auch die *σωφροσύνη* als Wissenschaft ein Objekt haben, welches sich von ihr selbst unterscheidet. *Λέγε δή, καὶ ἡ σωφροσύνη τίνος ἐστὶν ἐπιστήμη, ὃ τυγχάνει ἕτερον ὂν αὐτῆς τῆς σωφροσύνης.* (166 B). Kritias erwidert von neuem, daß die *σωφροσύνη* nicht mit den anderen Wissenschaften auf eine Stufe zu stellen sei; sondern darin gerade liege das Unterscheidende dieser Wissenschaft von den anderen, daß diese sämtlich sich auf ein außer ihnen liegendes Objekt, aber nicht auf sich selbst beziehen, während die *σωφροσύνη* sich auf die übrigen Wissenschaften und auf sich selbst bezieht. *Ἀλλ' αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστῆμαι, ἑαυτῶν δ' οὔ, ἡ δὲ μόνη τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς.* (166 C). — *Λέγω τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ὅτι μόνη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αὐτή τε αὑτῆς ἐστὶν καὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη.* (166 E). Sokrates erwidert, wenn die *σωφροσύνη* ein Wissen des Wissens sein soll, so muß sie doch auch ein Wissen des Nichtwissens sein, was Kritias zugibt. *Σώφρων* ist allein derjenige, welcher sich selbst erkennt und im stande ist zu erforschen, was er weiß und was nicht, und ebenso bei den anderen zu erkennen, was sie wissen und gleichzeitig auch zu wissen glauben, und andererseits was sie nur zu wissen glauben, ohne es zu wissen. *Σωφροσύνη* oder Selbsterkenntnis ist das Wissen um das, was man weiß und was man nicht weiß. *Καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γιγνώσκειν, τὸ εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν.* (167 A). — 167 A

Als die Selbsterkenntnis in unserem Dialoge auftrat, war es evident, daß wir damit einem Sokratischen Gedanken, und zwar einem Sokratischen Hauptgedanken begegneten. Wenn jetzt die Formel: wissen, was man weiß, und wissen, was man nicht weiß, eingeführt wird, so ist es wiederum evident, daß damit ein ebenso wichtiger und grundlegender Gedanke des Sokrates zur Sprache kommt. Und um so einleuchtender ist die Beziehung auf Sokrates, als Sokrates gerade seine Forderung der Selbsterkenntnis, genau so, wie es hier Kritias an der leitenden Hand des Sokrates tut, als die Kunst verstanden wissen will, sich daraufhin zu kennen, wie weit man etwas weiß oder nicht weiß. Die sokratische Selbsterkenntnis besteht in nichts anderem als in der Einsicht über Umfang und Grenze unseres Wissens. Diese Einsicht über unser Wissen und Nichtwissen ist das wertvolle Ergebnis der Selbstprüfung. Man vergleiche hierüber Zeller II, 1, 4. Aufl. S. 116 ff.; wo die betreffenden Stellen aus Platon und Xenophon angeführt sind, die sämtlich diese Beziehung der Selbstprüfung auf unser Wissen und Nichtwissen dartun. Zeller sagt treffend S. 117, Anm. 3: „Die Selbstprüfung bezieht sich immer zunächst aufs Wissen, weil eben damit das richtige Handeln von selbst gegeben ist". Ich komme unten noch einmal auf diese Auffassung der sokratischen Selbsterkenntnis zurück, weil von anderer Seite eine abweichende Interpretation dieses Abschnittes versucht worden ist. —

167 B – Die *σωφροσύνη* ist als die Selbsterkenntnis definiert worden. Die Selbsterkenntnis ist genauer bestimmt worden als das Wissen um das, was man weiß und was man nicht weiß. Die Untersuchung nimmt hier einen neuen Anlauf, und zwar soll zweierlei untersucht werden: 1) ob ein solches Wissen um das, was man weiß und nicht weiß, möglich ist und 2) falls es möglich ist, welchen Nutzen uns dieses Wissen gewährt. *Πάλιν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἐπισκεψώμεθα, πρῶτον μὲν εἰ δυνατόν ἐστιν τοῦτ' εἶναι ἢ οὔ τὸ ἃ οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν εἰδέναι ὅτι οἶδε καὶ ὅτι οὐκ οἶδεν· ἔπειτα εἰ ὅ τι μάλιστα δυνατόν, τίς ἂν εἴη ἡμῖν ὠφελία εἰδόσιν αὐτό.* (167 B). Sokrates zweifelt an der Möglichkeit dieses Wissens des Wissens und Nichtwissens. Er geht auf die Sinneswahrnehmungen als Beispiele ein. Es gibt keine Gesichtswahrnehmung, welche nicht die gleichen Gegenstände wie die übrigen Wahrnehmungen des Gesichts, sondern sich selbst und die übrigen Gesichtswahr-

nehmungen wahrnähme. Und auch keine Gehörsempfindung, welche keinen Ton zum Gegenstande hätte, sondern sich selbst und die übrigen Gehörsempfindungen. Und so ist es bei allen Sinneswahrnehmungen. Eine Sinneswahrnehmung, welche sich selbst und die übrigen Wahrnehmungen zum Gegenstande hätte, die Gegenstände aber der übrigen Wahrnehmungen nicht wahrnähme, gibt es nicht. *Συλλήβδην δὴ σκόπει περὶ πασῶν τῶν αἰσθήσεων, εἴ τίς σοι δοκεῖ εἶναι αἰσθήσεων μὲν αἴσθησις καὶ ἑαυτῆς, ὧν δὲ δὴ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις αἰσθάνονται, μηδενὸς αἰσθανομένη; Οὐκ ἔμοιγε.* (167 D). Ebenso steht es mit dem Gefühlsvermögen und Willen. Es gibt keine Begierde, die nicht die Begierde nach irgend einer Lust wäre, sondern nach sich selbst und den anderen Begierden, keinen Willensentschluß, der nicht auf ein Gut als seinen Zweck sich bezöge, sondern auf sich selbst und die übrigen Willensregungen, keine Liebe, die nicht die Liebe zu irgend etwas Schönem wäre, sondern zu sich selbst und den anderen Liebesstrebungen. Es gibt auch keine Furcht, welche die Furcht wäre vor sich selbst und den anderen Furchtgefühlen, aber nichts von dem Furchtbaren als solchem fürchtete. Und zum Denken kommend, sagt Sokrates, es gibt auch keine Vorstellung, die sich selbst und die anderen Vorstellungen zum Gegenstande hätte, aber nicht die Gegenstände der übrigen Vorstellungen. Da wäre es denn seltsam, wenn es ein Wissen gäbe, wie sie gemeint hatten, welches keinen Lernstoff zum Gegenstande hätte, sondern sich selbst und die übrigen Wissenschaften.

Indessen, noch soll nicht behauptet werden, daß es dieses Wissen nicht gäbe. Die Untersuchung wird weiter geführt. — 168 A

Das Wissen, um das es sich handelt, hat einen Gegenstand; 168 B — es muß sich auf irgend etwas beziehen. *Φέρε δή· ἔστι μὲν αὕτη ἡ ἐπιστήμη τινὸς ἐπιστήμη, καὶ ἔχει τινὰ τοιαύτην δύναμιν ὥστε τινὸς εἶναι.* (168 B). Es werden zum Vergleich andere Beziehungsbegriffe herangezogen. Auch das Größere hat die Eigenschaft, in Bezug auf etwas Anderes, nämlich etwas Kleineres, das Größere zu sein. Wenn sich nun ein Größeres fände, das in Bezug auf sich selbst und alles andere Größere größer wäre, aber nicht in Bezug auf das, in Bezug worauf das andere Größere größer ist, so müßte dieses Größere zugleich größer und kleiner als es selbst sein. Und wenn etwas das Doppelte von dem anderen Doppelten und von sich selbst wäre, so wäre es das Doppelte, weil es

zugleich die Hälfte von sich und dem anderen Doppelten wäre. Und so wäre ein und dasselbe mehr und weniger, schwerer und leichter, älter und jünger als es selbst. Und so müßte alles, was sich auf sich selbst zurückbezieht, selbst das Wesen haben, welches es in seiner Beziehung voraussetzt. *Καὶ τἆλλα πάντα ὡσαύτως, ὅ τί περ ἂν τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν πρὸς ἑαυτὸ ἔχῃ, οὐ καὶ ἐκείνην ἕξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν;* (168 D). Das Gehör kann nur einen Ton vernehmen. Wenn es sich also selbst hören soll, so muß es selbst Stimme haben, um sich zu hören. Das Gesicht, das sich selber sehen will, müßte selbst Farbe haben. Die angeführten Beispiele zeigen, daß die Rückbeziehung auf sich selbst bei einigen ganz unmöglich, bei anderen sehr unwahrscheinlich ist. Bei Größen- und Zahlverhältnissen ist die Rückbeziehung absolut unmöglich. Bei dem Gehör, Gesicht, bei der Bewegung, die sich selber bewegen soll, der Hitze, die sich selber verbrennen soll, und ähnlichen Begriffen wird einigen die Rückbeziehung unwahrscheinlich sein, anderen nicht. Sokrates erklärt, daß es eines gewaltigen Mannes bedürfe, der in betreff aller Dinge ausmacht, ob irgend etwas Seiendes seine Kraft in Bezug auf sich selbst ausüben kann oder nur in Bezug auf anderes, oder ob bei einigen Kräften diese Möglichkeit vorliegt und ob dann unter jene, welche sich auf sich selbst beziehen können, die Wissenschaft gehört, die sie als *σωφροσύνη* bezeichnet haben. Er, Sokrates, traut sich diese Untersuchung nicht zu, weder die nach der Möglichkeit eines Wissens des Wissens, noch ob dann dies Wissen des Wissens, falls es existiert, auch die *σωφροσύνη* ist. Denn wenn es dies sein will, muß sich auch ein Nutzen dieses Wissens des Wissens nachweisen lassen. Denn daß die *σωφροσύνη* etwas Heilsames, ein Gut ist, darf man billigerweise voraussetzen. Sokrates stellt dem Kritias anheim, den Nachweis zu führen, daß erstens ein Wissen des Wissens und Nichtwissens möglich sei und zweitens, daß der Besitz dieses Wissens auch ein
— 169 C Gut sei. Dann werde Sokrates die Definition des Kritias annehmen.

Trotz der Zaghaftigkeit, mit der Sokrates am Schlusse dieses Abschnittes das in Rede stehende Problem unentschieden läßt, unterliegt es doch keinem Zweifel, daß der Verfasser die Möglichkeit eines Wissens des Wissens und Nichtwissens und damit der Selbsterkenntnis ernstlich bestreiten will. Die Untersuchung wird ganz in dem Stile, mit den Mitteln und Wendungen geführt, die

wir bei ähnlichen Untersuchungen in den wertvollsten Schriften Platons antreffen. Der Verfasser ist ganz augenscheinlich überzeugt, daß er treffende, gewichtige Einwände gegen das Wissen eines Wissens und Nichtwissens erhebt. Und diese ablehnende Stellung gegen den Gedanken eines Wissens des Wissens wird auch im weiteren Gange der Untersuchung, die noch nicht abgeschlossen ist, festgehalten. —

Nach kurzer Unterbrechung — Kritias, von der Verlegenheit 169 C —
des Sokrates angesteckt, sucht seine eigene Verlegenheit mit unzulänglichen Mitteln zu verbergen — wird das Gespräch fortgesetzt. Bisher war das Wissen des Wissens und Nichtwissens mit dem Wissen um das, was man weiß und nicht weiß, gleichgesetzt worden. Diese Identität wird jetzt von Sokrates bestritten. Die *σωφροσύνη* war als die Selbsterkenntnis definiert worden; diese war genauer bestimmt worden als die Wissenschaft ihrer selbst und der anderen Wissenschaften und auch der Nichtwissenschaften. Dies aber hielt man für identisch mit dem Wissen dessen, was man weiß und was man nicht weiß. (Vgl. p. 166 C — 167 A, besonders 167 A). Diese Identität zieht jetzt Sokrates in Zweifel. Angenommen selbst, daß es ein Wissen des Wissens und Nichtwissens gibt, zu welcher Annahme die Untersuchung uns nicht ermuntern konnte, fragt Sokrates, inwiefern setzt uns dieses Wissen des Wissens und Nichtwissens in den Stand, zu wissen, was wir wissen und was wir nicht wissen? Denn dies sollte ja die Selbsterkenntnis und die *σωφροσύνη* sein. *Ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ὦ Κριτία, νῦν μὲν τοῦτο ξυγχωρήσωμεν, δυνατὸν εἶναι γενέσθαι ἐπιστήμην ἐπιστήμης· αὖθις δὲ ἐπισκεψόμεθα εἴτε οὕτως ἔχει εἴτε μή. ἴθι δὴ οὖν, εἰ ὅ τι μάλιστα δυνατὸν τοῦτο, τί μᾶλλον οἷόν τέ ἐστιν εἰδέναι ἃ τέ τις οἶδε καὶ ἃ μή; τοῦτο γὰρ δήπου ἔφαμεν εἶναι τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν καὶ σωφρονεῖν· ἦ γάρ;* (169 D). Und nicht nur die Identität des Wissens und Nichtwissens und des Wissens um das, was man weiß und was man nicht weiß, bestreitet Sokrates, sondern selbst zu wissen, was man weiß, und zu wissen, was man nicht weiß, scheint ihm nicht dasselbe zu sein. *Οὐ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφισβητῶ, ὡς οὐχ ὅταν τὸ αὐτὸ γιγνῶσκόν τις ἔχῃ, αὐτὸς αὑτὸν γνώσεται, ἀλλ' ἔχοντι τοῦτο τίς ἀνάγκη εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν; Ὅτι, ὦ Σώκρατες, ταὐτόν ἐστιν τοῦτο ἐκείνῳ. Ἴσως, ἔφην, ἀλλ' ἐγὼ κινδυνεύω ἀεὶ ὁμοῖος εἶναι· οὐ γὰρ αὖ μανθάνω ὡς ἔστι τὸ αὐτὸ ἃ οἶδεν εἰδέναι*

καὶ ἃ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι[1]). (169 E 170 C). Sokrates begründet seine Zweifel folgendermaßen. Das Wissen des Wissens weiß zu unterscheiden, daß etwas Wissen ist und etwas Nichtwissen. Das Wissen und Nichtwissen um die Gesundheit und das Wissen und Nichtwissen um das, was gerecht ist, sind nun nicht dasselbe, sondern verschiedene Wissenschaften, das eine die Heilkunde, das andere die Politik. Jenes Wissen des Wissens aber ist nur und ausschließlich Wissen. Wenn also jemand nicht noch die Gesundheit und Gerechtigkeit außerdem kennt, sondern nur das Wissen kennt, so wird er, weil sein Wissen sich hierauf beschränkt, nur erkennen, bei sich und anderen, daß er etwas weiß und eine Wissenschaft besitzt; was er aber weiß, das wird er niemals durch dieses Wissen des Wissens erkennen. Denn was Gesundheit ist, erfährt er in der Heilkunde, nicht in der σωφροσύνη (oder der Selbsterkenntnis oder dem Wissen des Wissens), die Harmonie lernt er in der Musik, auch nicht in der σωφροσύνη, das Häuserbauen in der Baukunst u. s. w. Wenn die σωφροσύνη nur das Wissen des Wissens ist, so wird man niemals durch sie die Gesundheit, und was zum Häuserbauen erforderlich ist, kennen lernen. Wer dies nicht sonst noch kennt, wird niemals wissen, was er weiß, sondern nur daß er weiß. Hiernach wäre die σωφροσύνη kein Wissen um das, was man weiß und was man nicht weiß, sondern nur daß man weiß und daß man nicht weiß. Und wie man selbst durch die σωφροσύνη oder Selbsterkenntnis keine inhaltliche Bestimmung über Maß und Umfang seines Wissens erhält, so wird man auch nicht im stande sein, irgend einen anderen, der etwas zu wissen vorgibt, daraufhin zu erproben, ob er wirklich das weiß, was er zu wissen erklärt, oder nicht, sondern nur das wird man erkennen, daß er ein Wissen hat. Worauf sich dies Wissen aber erstreckt, wird man vermöge der σωφροσύνη nicht erkennen können. Man wird denjenigen, der sich für einen Arzt ausgibt, ohne es zu sein, nicht

1) Schanz dürfte freilich recht haben, daß dieser letzte Gedanke, der nachher gar nicht wieder aufgenommen wird, durch Textverderbnis entstanden ist. Schanz streicht infolgedessen die Worte des letzten Satzes: ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι. Ich möchte indes glauben, daß die Verderbnis durch einen Ausfall entstanden ist, indem nach den Worten ὡς ἔστιν τὸ αὐτό die beiden Glieder, die Sokrates nicht für identisch halten kann, noch einmal wiederholt wurden. Also etwa so: οὐ γὰρ αὖ μανθάνω ὡς ἔστιν τὸ αὐτὸ τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν καὶ ἃ οἶδεν εἰδέναι καὶ ἃ τις μὴ οἶδεν εἰδέναι.

von dem wirklichen Arzte unterscheiden können und auch sonst niemals den Wissenden, Sachkundigen von dem Unwissenden Folgendermaßen müßte nach den gemachten Voraussetzungen sich der Vorgang abspielen: Wenn der Betreffende, der die σωφροσύνη besitzt, oder irgend ein anderer den wirklichen und den vorgeblichen Arzt unterscheiden will, so wird er sich nicht mit ihm über die Heilkunde unterhalten dürfen; denn der Arzt sollte ja nichts weiter kennen als das Gesunde und Kranke. Von der Wissenschaft als solcher versteht der Arzt nichts, da dies ausschließlich der σωφροσύνη zufällt. Der Arzt weiß also auch nicht über die Heilkunde Bescheid, da die Heilkunde ja eine Wissenschaft ist. Der σώφρων wird wohl erkennen, daß der Arzt eine Wissenschaft hat. Kommt es aber darauf an zu ergründen, was dies für eine Wissenschaft ist, so wird er nach ihrem Objekt fragen müssen. Jede Wissenschaft wird nach ihren Objekten bestimmt. Die Heilkunde unterscheidet sich dadurch von den übrigen Wissenschaften, daß sie die Wissenschaft von Gesundheit und Krankheit ist. Wenn man die Heilkunde kennen lernen will, wird man sie an der Hand der Gegenstände kennen lernen müssen, mit denen sie sich beschäftigt, nicht an den Gegenständen, die außerhalb ihres Gebietes liegen. Nur in Bezug auf Gesundheit und Krankheit wird man den Arzt, wie weit er ein wirklicher Arzt ist, erproben können. Man wird erforschen, ob das, was er in dieser Hinsicht äußert, richtig ist, und das, was er in derselben Hinsicht vornimmt, zweckmäßig geschieht. Ohne ärztliches Wissen kann hierin aber weder in der einen noch der anderen Richtung irgend jemand folgen. Niemand anders könnte solche Prüfung vornehmen als ein Arzt, auch der σώφρων nicht. Denn außerdem daß er die σωφροσύνη besitzt, müßte er auch noch Arzt sein. Ist also die σωφροσύνη Wissen des Wissens und Nichtwissens, so wird sie niemals im stande sein, den Arzt, der von seiner Kunst etwas versteht, von demjenigen zu unterscheiden, der nichts davon versteht, aber vorgibt und sich einbildet, etwas davon zu verstehen; und auch sonst wird sie keinen derjenigen, die irgend eine Wissenschaft erlernt haben, richtig beurteilen können, sondern nur ihren eigenen Handwerks- oder Kunstgenossen, wie das Gleiche ja auch bei allen anderen Handwerken (Künsten, Wissenschaften) der Fall ist.

Steht es aber so um die σωφροσύνη, so fällt damit auch jeder Nutzen derselben fort. Hiermit leitet **Sokrates zu der zweiten**

Frage über, die im Anschluß an die Definition der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis oder als Wissen des Wissens aufgeworfen war. Erstens sollte untersucht werden, ob das Wissen des Wissens möglich sei und dann, ob dieses Wissen, falls dasselbe möglich sei, auch nützlich sei. (Vgl. p. 167 B). Die erste dieser Fragen ist jetzt entschieden. In zwei Abschnitten war diese Frage behandelt worden: erstens war untersucht worden, ob ein Wissen des Wissens möglich sei, und dann, nachdem dieses sich als höchst unwahrscheinlich herausgestellt hatte, ob, falls es doch möglich sei, infolge dieses Wissens des Wissens und Nichtwissens eine inhaltliche Bestimmung über das eigene Wissen und das Wissen anderer zu gewinnen sei. Diese letztere Annahme hat sich gleichfalls als unhaltbar erwiesen. Selbst wenn es ein Wissen des Wissens und Nichtwissens gibt, ist es trotzdem eine Unmöglichkeit mit Hilfe dieses Wissens zu entscheiden, was für ein Wissen (hinsichtlich dessen Inhalt) man besitzt, man selbst und andere. Und hierin sollte ja der Wert der σωφροσύνη liegen. Sokrates ergeht sich in beweglichen Klagen über den Verlust der σωφροσύνη in diesem Sinne. Er weiß lebhaft zu schildern, welchen Nutzen die Menschheit von dieser σωφροσύνη, vermöge welcher man weiß, was man weiß und was man nicht weiß, hätte, wie hierdurch alles Scheinwissen aufgehoben wäre. Ein jeder stünde an seinem Platze und so wäre Haus und Staat herrlich verwaltet. Solchen Nutzen würde das Wissen um das, was man weiß und nicht weiß, stiften. Leider aber hat
— 172 A sich nun ergeben, daß es ein solches Wissen nie und nirgends gibt.

Dieser Versuch, die Selbsterkenntnis als das Vermögen zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, zu widerlegen, ist so eindringend, sorgfältig, in seiner Absicht so deutlich, daß es mir unerklärlich scheint, wie man auch hier den offenbaren Zweck der Untersuchung hat verkennen können. Um Platon mit Sokrates in Übereinstimmung zu finden, hat man fast ausnahmslos, von Schleiermacher an bis heute, auch diesen Abschnitt dahin auszulegen gewagt, daß der Verfasser das Gegenteil von dem glaube, was er sagt und ausführt. Und allerdings, anders war die Aufrechterhaltung der üblichen Auffassung vom Verhältnis Platons zu Sokrates diesen Partieen gegenüber auch kaum möglich als mit einer so verzweifelten Methode. Da ist es mir denn höchst willkommen, daß schon Bonitz, dem andere gefolgt sind, hiergegen Einspruch erhoben hat (Platonische Studien 3. Aufl. S. 243 ff.).

Bonitz behauptet mit Recht, wie mir scheint, daß kein Grund vorliegt, diesen Abschnitt als nicht ernst gemeint aufzufassen; man habe den Wortlaut des Dialogs gelten zu lassen. Durch eine unberechtigte Einschränkung verschließt sich aber, wie ich glaube, auch Bonitz den Weg zum richtigen und letzten Verständnisse dieses Abschnittes. Bonitz ist der Meinung, daß nur die Annahme eines Wissens des Wissens widerlegt werde, daß diese Widerlegung aber nicht auf die Selbsterkenntnis, von der ausgehend man zum Wissen des Wissens gelangt war, zurückzubeziehen sei. Infolgedessen weiß Bonitz in unserem Abschnitte auch nichts von einem Gegensatze gegen Sokrates und dessen Lehre zu finden. Die Annahme von Bonitz führt, wie mir scheint, zu unhaltbaren Konsequenzen. Die ganze Untersuchung über die Selbsterkenntnis wird nur unter der Voraussetzung geführt, daß die Selbsterkenntnis mit dem Wissen des Wissens und Nichtwissens identisch ist. Die ganze Darlegung über das Wissen des Wissens und dann weiter über die Möglichkeit zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß, würde in der Luft schweben, wäre gänzlich überflüssig, wenn man nicht annähme, daß nach des Verfassers Meinung dieser Übergang von der Selbsterkenntnis zum Wissen des Wissens und zum Wissen um das, was man weiß und nicht weiß, rechtmäßig geschah. Denn daß die Selbsterkenntnis auch irgendwie anders aufzufassen sei, wird nicht mit einem leisen Worte angedeutet. Bonitz ist deshalb auch gezwungen, unseren ganzen langen Abschnitt nur als Episode aufzufassen. In der Tat, wenn diese außerordentlich eingehende Untersuchung, der der Verfasser offenbar sein größtes Interesse schenkt, mit der Selbsterkenntnis, wie Bonitz will, nichts zu tun haben soll, so fällt sie notwendig aus dem ganzen Rahmen des Dialogs heraus. Nur gelegentlich, im zufälligen Anschlusse an die Erwähnung der Selbsterkenntnis, meint Bonitz, sei das Wissen des Wissens von Platon nebenbei abgetan. Ich glaube, daß diese Annahme eine unmögliche Vorstellung von der Komposition unseres Dialogs enthält. Wie wir sehen werden, kommt der Dialog nach dieser Untersuchung, die sich an die Selbsterkenntnis anschließt, sehr bald zum Abschluß. Das aber, was der Selbsterkenntnis vorausging, war weder inhaltlich noch hinsichtlich der Ausführlichkeit seiner Behandlung sonderlich erheblich. Nimmt man die Erörterung über das Wissen des Wissens, die die

Erwähnung der Selbsterkenntnis hervorruft, aus dem Zusammenhange des Dialogs heraus, so bleibt viel wissenschaftlicher Inhalt und ernsthafte Untersuchung nicht eben übrig. Die Betrachtungen, die der Verfasser an die Selbsterkenntnis anknüpft, scheinen mir vielmehr den Höhepunkt des ganzen Dialogs zu bilden. Sie stehen derart im Zentrum der ganzen Erörterung, daß sie notwendige und innere Beziehungen zum Hauptinhalt des Dialogs haben müssen.

Bonitz sagt, daß bei der sokratisch-platonischen Forderung der „sittlichen" Selbsterkenntnis nicht an die Identität von Subjekt und Objekt, die in unserem Dialoge als Einwand gegen die Selbsterkenntnis geltend gemacht wird, zu denken sei. Es ist aber doch höchst seltsam, daß Platon diese Unmöglichkeit der Identität von Subjekt und Objekt nachweist in unmittelbarem Anschluß an die Definition der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis. Dies ist denn doch zum mindesten höchst mißverständlich! Da die σωφροσύνη eine Tugend ist, muß man doch alle die zweifelnden Erwägungen, die an die Erwähnung der Selbsterkenntnis angeknüpft werden, auf jene „sittliche" Selbsterkenntnis übertragen. Und dann ist zu bedenken, daß ja für Sokrates Tugend und Wissen zusammenfällt. Ist ein Wissen des Wissens unmöglich, dann auch ein Wissen um unsere Tugend. Eine spezifisch „sittliche" Selbsterkenntnis gibt es nach Sokrates gar nicht. Die sokratische Selbsterkenntnis ist gleich Wissen um unser Wissen.

Der Versuch Bonitzens, diese ganzen kritischen Betrachtungen über das Wissen des Wissens und das Wissen um das, was man weiß und nicht weiß, von der Selbsterkenntnis zu lösen, muß schon daran scheitern, daß diese näheren Bestimmungen der Selbsterkenntnis echt sokratischen Geist verraten. Man vergleiche, was ich oben S. 64 ausgeführt habe. Es ist einzuräumen, daß die Definition der Selbsterkenntnis als des Wissens des Wissens und Nichtwissens sehr plötzlich und unvermittelt auftritt, wie schon Schleiermacher bemerkt hat. Ich sehe aber gerade darin den Beweis, daß der Verfasser nur eine Auffassung von Selbsterkenntnis vor Augen hatte, die sich selbst in diesem Sinne gab. Denn sonst wäre diese Ersetzung der Selbsterkenntnis durch das Wissen des Wissens und Nichtwissens ohne alle Umschweife gar nicht verständlich. Und dies ist nach meiner Überzeugung eben die Auffassung der Selbsterkenntnis, wie sie Sokrates verstand. Bonitz legt Gewicht darauf, daß die nähere Bestimmung der

Selbsterkenntnis als des Wissens des Wissens durch Kritias geschieht. „Man würde es in keinem Dialoge, welcher Personen von bestimmtem Gepräge zu Trägern der Verhandlungen macht, angemessen finden, wenn ein Gedanke, auf dessen Tiefe und Bedeutung ein besonderer Wert gelegt werden soll, durch einen als sophistisch und disputiersüchtig charakterisierten Unterredner eingeführt wird". (Pl. St. S. 250). Ich kann nicht finden, daß Kritias in unserem Dialoge als sophistisch und disputiersüchtig geschildert ist. Er spielt überhaupt keine sehr persönliche Rolle. Er erscheint im wesentlichen nur als der Mitunterredner des Sokrates, der sich ganz von diesem leiten läßt. Im übrigen ist er ein vertrauter Schüler des Sokrates und wenn er es nicht gerne sieht, daß ihm seine Aufstellungen widerlegt werden, so ist dies um so verständlicher, wenn unsere Vermutung richtig ist, daß er Gedanken des Sokrates selbst vertritt. Die Auffassung der Selbsterkenntnis als Wissen des Wissens und Nichtwissens, als Wissen dessen, was man weiß und nicht weiß, ist durch und durch sokratisch. Wenn man sich der Apologie erinnert, so ist es ja gerade diese Fähigkeit, die Sokrates bei den Menschen vermißt. Sie alle glauben etwas zu wissen, ohne es wirklich zu wissen. Die Selbsterkenntnis als Wissen dessen, was man weiß und nicht weiß, ist seine positive Forderung an die Menschen. Man lese Xenophon IV, II, 26, wo es heißt: *οἱ μὲν γὰρ εἰδότες ἑαυτοὺς τά τε ἐπιτήδεια ἑαυτοῖς ἴσασι καὶ διαγιγνώσκουσιν ἅ τε δύνανται καὶ ἃ μή· καὶ ἃ μὲν ἐπίστανται πράττοντες πορίζονταί τε ὧν δέονται καὶ εὖ πράττουσιν, ὧν δὲ μὴ ἐπίστανται ἀπεχόμενοι ἁμαρτητοι γίγνονται καὶ διαφεύγουσι τὸ κακῶς πράττειν.* Und auch jene Annahme, die in unserem Abschnitt immer vorausgesetzt wird, daß, wer die Selbsterkenntnis besitzt, auch andere auf ihr Können und Wissen hin beurteilen kann, ist sokratisch. Es heißt an derselben Stelle des Xenophon weiter: *διὰ τοῦτο δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους δυνάμενοι δοκιμάζειν καὶ διὰ τῆς τῶν ἄλλων χρείας τά τε ἀγαθὰ πορίζονται καὶ τὰ κακὰ φυλάττονται.*

Besonders einleuchtend scheint mir die Beziehung auf Sokrates am Schlusse unseres Abschnittes zu sein, wo darüber geklagt wird, daß nach dem Verluste der *σωφροσύνη* oder der Selbsterkenntnis alle die großen Vorteile, die man sich von dieser Wissenschaft versprochen hatte, zu nichts geworden seien. Ich drucke den ganzen Passus ab: p. 171 D — 172 A. *Τίς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ*

Κριτία, ὠφελία ἡμῖν ἔτι ἂν εἴη ἀπὸ τῆς σωφροσύνης τοιαύτης οὔσης; εἰ μὲν γάρ, ὃ ἐξ ἀρχῆς ὑπετιθέμεθα, ἥδειν ὁ σώφρων ἅ τε ἥδει καὶ ἃ μὴ ἥδει, τὰ μὲν ὅτι οἶδεν, τὰ δ' ὅτι οὐκ οἶδεν, καὶ ἄλλον ταὐτὸν τοῦτο πεπονθότα ἐπισκέψασθαι οἷός τ' ἦν, μεγαλωστὶ ἂν ἡμῖν, φαμέν, ὠφέλιμον ἦν σώφροσιν εἶναι· ἀναρμάρτητοι γὰρ ἂν τὸν βίον ἐζῶμεν αὐτοί τε οἱ τὴν σωφροσύνην ἔχοντες καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὅσοι ὑφ' ἡμῶν ἤρχοντο. οὔτε γὰρ ἂν αὐτοὶ ἐπεχειροῦμεν πράττειν ἃ μὴ ἠπιστάμεθα, ἀλλ' ἐξευρίσκοντες τοὺς ἐπισταμένους ἐκείνοις ἂν παρεδίδομεν, οὔτε τοῖς ἄλλοις ἐπετρέπομεν, ὧν ἤρχομεν, ἄλλο τι πράττειν ἢ ὅ τι πράττοντες ὀρθῶς ἔμελλον πράξειν· τοῦτο δ' ἦν ἄν, οὗ ἐπιστήμην εἶχον· καὶ οὕτω δὴ ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλεν καλῶς οἰκεῖσθαι, πόλις τε πολιτευομένη, καὶ ἄλλο πᾶν οὗ σωφροσύνη ἄρχοι· ἁμαρτίας γὰρ ἐξῃρημένης, ὀρθότητος δὲ ἡγουμένης, ἐν πάσῃ πράξει ἀναγκαῖον καλῶς καὶ εὖ πράττειν τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι. ἆρ' οὐχ οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Κριτία, ἐλέγομεν περὶ σωφροσύνης, λέγοντες ὅσον ἀγαθὸν εἴη τὸ εἰδέναι ἅ τε οἶδέν τις καὶ ἃ μὴ οἶδεν; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, οὕτως. Νῦν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁρᾷς ὅτι οὐδαμοῦ ἐπιστήμη οὐδεμία τοιαύτη οὖσα πέφανται. Das, was hier als verlorenes Gut beklagt wird, die gesamte Unterwerfung des Lebens unter die Wissenschaft, daß nichts ohne die entsprechende Wissenschaft geschieht, scheint mir so handgreiflich das Ideal des Sokrates zu sein, daß es mir wie ein Rätsel vorkommt, daß man hier die Beziehung auf Sokrates nicht erkannt hat. Das Unlogische und Undurchführbare der Grundgedanken der sokratischen Philosophie hat der Verfasser in dem besprochenen Abschnitte dartun wollen. —

172 B — Der Verfasser will der Selbsterkenntnis nicht einen letzten Schlupfwinkel lassen. Nachdem die Möglichkeit des Wissens des Wissens und des Wissens dessen, was man weiß und was man nicht weiß, behandelt ist, geht er jetzt genauer auf die Frage nach dem Nutzen dieses Wissens ein, falls man dessen Möglichkeit einmal gelten lassen will. Erst will Sokrates noch einen gewissen Nutzen der *σωφροσύνη*, welche ein Wissen des Wissens und Nichtwissens ist, einräumen, indem derjenige, welcher dieses Wissen hat, alles andere vielleicht leichter lernt und ihm auch alles klarer wird, weil er außer den Gegenständen, die er kennt, auch noch die Wissenschaft kennt, und ebenso wird er auch die übrigen in betreff der Dinge, die er kennen gelernt hat, besser

beurteilen können. Dann aber spricht Sokrates dieser *σωφροσύνη* jeglichen Nutzen ab. Zugegeben selbst, daß ein Wissen des Wissens möglich sei und die *σωφροσύνη* sei das Wissen dessen, was man weiß und nicht weiß, dies alles zugegeben, würde die *σωφροσύνη* als solche, auch wenn sie in Haus und Staat die herrschende Macht würde, doch noch kein Gut sein. Sokrates bestreitet, daß etwas gewonnen wäre, wenn die Menschen insgesamt nur das täten, was sie verstehen und das, was sie nicht verstehen, denjenigen überließen, die es verstehen. *Ἆ γὰρ νυνδὴ ἐλέγομεν, ὡς μέγα ἂν εἴη ἀγαθὸν ἡ σωφροσύνη, εἰ τοιοῦτον εἴη, ἡγουμένη διοικήσεως καὶ οἰκίας καὶ πόλεως, οὔ μοι δοκοῦμεν, ὦ Κριτία, καλῶς ὡμολογηκέναι. Πῶς δή; ἦ δ' ὅς. Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, ῥᾳδίως ὡμολογήσαμεν μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις, εἰ ἕκαστοι ἡμῶν, ἃ μὲν ἴσασιν, πράττοιεν ταῦτα, ἃ δὲ μὴ ἐπίσταιντο, ἄλλοις παραδιδοῖεν τοῖς ἐπισταμένοις. Οὐκ οὖν, ἔφη, καλῶς ὡμολογήσαμεν; Οὔ μοι δοκοῦμεν, ἦν δ' ἐγώ.* (172 D). Wenn die in Rede stehende Definition der *σωφροσύνη* aufrecht erhalten wird, so kann Sokrates keinerlei Nutzen derselben absehen. *Ὡς ἀληθῶς γάρ, εἰ ὅ τι μάλιστα τοιοῦτόν ἐστιν ἡ σωφροσύνη, οὐδέν μοι δῆλον εἶναι δοκεῖ ὅ τι ἀγαθὸν ἡμᾶς ἀπεργάζεται.* (172 E). Man geht an die Untersuchung dieser Frage nach dem Nutzen der *σωφροσύνη*, d. h. der als Selbsterkenntnis definierten *σωφροσύνη*. Wenn diese *σωφροσύνη* zur Herrschaft käme, würde alles auf wissenschaftliche Weise ausgeführt. In keinem Berufszweige würde ein Unberufener wirken, da ein solcher sofort entlarvt würde. In allen Zweigen würde ausnahmslos das Rechte geschehen, die besten Erfolge würden in jeder menschlichen Tätigkeit erzielt, da nur die *ἀληθινοὶ δημιουργοί* am Werke sind. Daß auf diese Weise das menschliche Geschlecht wissenschaftlich handelt und lebt, soll nicht bezweifelt werden. Daraus aber, daß es wissenschaftlich verfährt, folgt noch nicht, daß es gut fährt (guten Erfolg davon hat) und glücklich ist. *Κατεσκευασμένον δὴ οὕτω τὸ ἀνθρώπινον γένος ὅτι μὲν ἐπιστημόνως ἂν πράττοι καὶ ζῴη, ἕπομαι· ἡ γὰρ σωφροσύνη φυλάττουσα οὐκ ἂν ἐᾷ παρεμπίπτουσαν τὴν ἀνεπιστημοσύνην ξυνεργὸν ἡμῖν εἶναι· ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν, τοῦτο δὲ οὔπω δυνάμεθα μαθεῖν, ὦ φίλε Κριτία.* (173 C D). Kritias ist verwundert, welch anderen Weg zum Glück Sokrates denn vorschlagen könne, wenn er den Weg

der Wissenschaft verschmähe. Sokrates begehrt Auskunft, welcher Art diese Wissenschaft sein muß, ob es die Wissenschaft des Lederschneidens sei oder der Metallbearbeitung oder irgend einer anderen derartigen Tätigkeit, was verneint wird. Also läßt sich nicht schlechthin sagen, daß die Wissenschaft ohne weiteres glücklich macht. Es scheint doch eine bestimmte Wissenschaft sein zu müssen, die diesen Erfolg hat. Vielleicht ist es die Seherkunst? Man setze den Fall, daß jemand nicht nur als Seher die Zukunft, sondern auch die Gegenwart und Vergangenheit aufs Vollkommenste kennt. Ein größeres Wissen läßt sich nicht wohl denken. Welche Wissenschaft macht diesen Allwissenden glücklich? Alle gleichmäßig oder eine vorzugsweise und welche? Gewiß nicht die Kunst des Brettspielens, auch nicht die Rechenkunst. Schon eher die Gesundheitslehre. Am meisten aber, wie Kritias endlich auf die drängenden Fragen des Sokrates antwortet, das Wissen um Gut und Böse. *Ἐκείνη δ' ἦν λέγω μάλιστα, ἦν δ' ἐγώ, ἦ τί* (sc. *οἶδεν*). *Ἥι τὸ ἀγαθόν, ἔφη, καὶ τὸ κακόν.* (174 B). Sokrates drückt seinen Unwillen aus, daß er von Kritias so lange hingehalten worden sei. Nicht also die Wissenschaft schlechthin und die Gesamtheit aller Wissenschaften macht glücklich, sondern nur diese eine, die das Gute und Böse zum Gegenstande hat. Nimmt man diese Wissenschaft aus allen anderen heraus, so wird dadurch in keiner Tätigkeit der wissenschaftliche Charakter irgendwie angetastet. Auch ohne diese Kenntnis kann auf allen Gebieten wissenschaftlich gearbeitet werden. Aber daß auch alles in diesen Künsten nützlich und zum Heile der Menschen zweckmäßig geschieht, dafür hat man ohne jene Kenntnis des Guten und Bösen keine Gewähr. Nicht also die *σωφροσύνη* als die Kenntnis des Wissens und Nichtwissens schafft den Nutzen, sondern eine ganz andere Wissenschaft, die Kenntnis des Guten und Bösen. Hier macht Kritias einen letzten Einwand, ob nicht die *σωφροσύνη*, als die Wissenschaft des Wissens und Nichtwissens und also als die Leiterin aller Wissenschaften, auch über die Wissenschaft des Guten und Bösen, die Oberleitung hätte und auf diese Weise uns nützte? Sokrates erinnert daran, daß nach ihren früheren Betrachtungen die *σωφροσύνη* ja ausschließlich Wissen des Wissens und Nichtwissens ist, daß sie aber niemals die Gegenstände der einzelnen Wissenschaften berührt und zu deren Erkenntnis bei-
— 175 A trägt. Und deshalb kann sie auch keinerlei Nutzen stiften.

Es kann scheinen, als ob der Verfasser durch den Nachweis, daß nicht die Selbsterkenntnis oder das Wissen des Wissens, sondern das Wissen um Gut und Böse dem Leben den entscheidenden Nutzen gewährt, die Frage nach dem Wesen der σωφροσύνη auf die allgemeine Frage nach dem Wesen der Tugend zurückführen wollte, als deren Grundbestimmung er das Wissen wenigstens anzunehmen scheint. Indessen wir werden uns, da unser Dialog in seiner ganzen Tendenz eine offenbare Verwandtschaft mit dem kleineren Hippias hat, da er gleichfalls gegen Sokrates gerichtet ist, des dortigen Nachweises erinnern, daß das Wissen nicht das entscheidende Merkmal der Tugend ist, daß das Wissen uns zu beidem befähigt und tüchtig macht, zum Guten wie zum Schlechten, woraus folgt, daß das Wesen der Tugend in etwas anderem zu suchen ist als in dem Wissen. Deshalb wird anzunehmen sein, daß der Verfasser die Frage nach dem Begriff der Tugend im allgemeinen hier ganz außer der Betrachtung läßt. Ob jenes Wissen um Gut und Böse genügt, um das Leben glücklich zu machen, bleibt dahingestellt. Der Verfasser richtet seine Aufmerksamkeit nur auf die Definition der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis, ob unter dieser Voraussetzung irgend ein Nutzen von der σωφροσύνη zu erwarten ist. Ob es überhaupt verfehlt ist, die σωφροσύνη ebenso wie die anderen Tugenden als eine (so oder so bestimmte) Wissenschaft zu bezeichnen, darauf geht er nicht ein. Er hat nur die ihm von außen gegebene Definition der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis vor Augen und zeigt, daß diese σωφροσύνη auch in ihrem vollen Umfange, wie es der Urheber dieser Definition will, als möglich und wirksam gedacht, nämlich als Wissen dessen, was man weiß und nicht weiß, doch keinen Nutzen dem menschlichen Leben gewährt, womit die Widerlegung dieser Definition, die aufs eingehendste geführt worden ist, ihren Abschluß findet. Wenn die σωφροσύνη als Selbsterkenntnis zu keinerlei Nutzen für das Leben führt, so ist diese Definition, abgesehen von allen früheren Einwänden, damit endgiltig abgetan. Der Verfasser hat die beiden Abschnitte seines Beweises zu Ende geführt, die er sich vorgenommen hatte (vgl. p. 167 B), den ersten betreffend die Möglichkeit der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis und den zweiten betreffend den Nutzen der σωφροσύνη als Selbsterkenntnis. In beiden Fällen war das Ergebnis negativ.

Auch in diesem Abschnitte ist die allgemeine Auffassung so

stark und deutlich antisokratisch, wie man nur irgend wünschen mag. Wenn ausgeführt wird, daß die Wissenschaftlichkeit, auf allen Gebieten zur Anwendung gebracht, doch noch keine Bürgschaft für das Glück gibt, so ist das ein offener, ein unverkennbarer Widerspruch gegen Sokrates. Sokrates suchte in der Wissenschaft alles Heil. Er hielt die Wissenschaft für das einzige, aber auch das genügende, voll erschöpfende Mittel, das menschliche Leben glücklich zu machen, im einzelnen wie im allgemeinen. Dieser Auffassung wird hier widersprochen. Mit der Wissenschaft als solcher ist das Glück noch nicht gegeben. So lesen wir in unserem Abschnitte und müssen darin wohl einen Widerspruch gegen die Grundanschauung des geschichtlichen Sokrates erkennen. —

175 A — Der Verfasser läßt noch einen kurzen Schluß folgen. Sokrates beklagt das verfehlte Resultat ihrer Untersuchung. Noch einmal weist er darauf hin, wie viel sie bei ihrer Untersuchung zu Gunsten der besprochenen Definition der σωφροσύνη zugegeben haben, ohne nach ihren Betrachtungen dazu ein Recht zu haben. Sie sind dieser Definition entgegengekommen wie nur irgend möglich. Und doch hat sich die σωφροσύνη, in dieser Weise definiert, als völlig nutzlos erwiesen. Besonders um des Charmides willen beklagt Sokrates das negative Ergebnis, da nun nicht feststeht, ob er die σωφροσύνη besitzt und jenen thrakischen Zauberspruch, von dem man anfangs ausgegangen war, entbehren kann. Charmides glaubt diesen Zauberspruch gar sehr zu bedürfen und er werde sich deshalb von nun an täglich von Sokrates besprechen lassen. Hierzu ermuntert auch Kritias den Charmides. Mit der Erklärung des Sokrates, den Charmides in

— Ende seinen Umgang aufnehmen zu wollen, schließt der Dialog ab. —

Die Komposition des gesamten Dialogs macht keinerlei Schwierigkeit. Auch in diesem Dialoge wird Sokrates, so offenbar seine Lehre und vielleicht gerade seine Lieblingslehre bekämpft wird, persönlich in schönstem Lichte geschildert. Diesem Zwecke dient vor allem die Einleitung. Als dann die philosophische Frage nach dem Wesen der σωφροσύνη aufgeworfen ist, geht die Betrachtung rasch über einige populäre Auffassungen der σωφροσύνη hinweg, um zu bedeutsameren Definitionen zu kommen. Als solche treten auf: τὰ ἑαυτοῦ πράττειν und die Selbsterkenntnis, welche genauer bestimmt wird als Wissen, was man weiß und was man nicht weiß. In diesen Definitionen, die untereinander

offenbar die größte Verwandtschaft haben, so daß sie fast identisch sind, erkannten wir sokratisches Eigentum. Diese Definitionen aber mit ihren näheren Ausführungen werden eingehend widerlegt. So werden Verdienst und Irrtum des Sokrates in gerechter Abwägung aufgedeckt. Wenn man den sachlichen Inhalt unseres Dialogs als nur negativ auffaßt, so gibt der Dialog keine weiteren Rätsel auf.

Eine Erwägung ist allerdings noch nachzutragen. Wenn die Gedanken τὰ ἑαυτοῦ πράττειν und vor allem die Selbsterkenntnis und diese als Wissen um das, was man weiß und was man nicht weiß, sokratisch sein sollen und diese hier als widerlegt zu betrachten sind, dann muß auch schon der Anlaß, mit dessen Hilfe diese Gedanken hier eingeführt werden, im Sinne des Sokrates gedacht sein, d. h. Sokrates muß selbst schon die σωφροσύνη als τὰ ἑαυτοῦ πράττειν und Selbsterkenntnis definiert haben. Die hier so ausführlich besprochenen Definitionen müssen schon von Sokrates stammen, nicht nur die Gedanken, zu deren Prüfung sie den Anstoß geben. Vor allem muß Sokrates schon selbst die Selbsterkenntnis, auf die er, wie überliefert ist, so großes Gewicht gelegt hat, als σωφροσύνη bezeichnet haben. Dann erst bekommt unser Dialog einen wirklich einheitlichen Charakter. Das Verhältnis liegt hier ähnlich wie beim Laches. Auch dort mußten wir annehmen, wenn das Ganze ein einheitliches Bild geben sollte, daß die dortige Definition der Tapferkeit schon von Sokrates selbst stammte. Wir waren dort in der glücklichen Lage, aus Xenophon und Aristoteles ähnliche Definitionen des Sokrates wirklich nachweisen zu können. In der gleich glücklichen Lage sind wir hier bei dem Charmides nicht. Wir werden deshalb zur Konjektur greifen müssen. Sokrates hat auf die Selbsterkenntnis wie auf die σωφροσύνη großes Gewicht gelegt. Warum sollte er sie nicht identifiziert haben? σωφροσύνη bedeutet häufig nur die Herrschaft über sinnliche Reize und Begierden. Tatsächlich aber ist der Begriff sehr viel weiter, er kann ebensogut auch jene vernünftige Besonnenheit bezeichnen, die sich in der Selbstbeschränkung ausdrückt, welche aus der Selbsterkenntnis, der Einsicht in das Maß und den Umfang unseres Wissens hervorgeht. Ich sehe keinen Grund ein, warum Sokrates die σωφροσύνη der Hauptsache nach nicht so verstanden haben sollte. Übrigens w gelegentlich im Protagoras der Begriff genau so a

es der Definition im Charmides entspricht. Protagoras, um zu beweisen, daß alle an der Gerechtigkeit und politischen Tugend teilzuhaben glauben, weist darauf hin, daß, während in anderen Berufen alle, die sich für etwas ausgeben, was sie nicht sind, z. B. für einen Flötenspieler, für verrückt gehalten werden, bei der Gerechtigkeit umgekehrt, gerade wenn sie nicht gerecht zu sein erklären, dies selber einräumen, für irrsinnig gehalten werden, während diese Selbstbeschränkung dort nur Anerkennung fand. Diese Selbstbeschränkung infolge der Einsicht in das, was man kann und nicht kann, wird hier σωφροσύνη genannt. Die Stelle lautet (Protag. p. 323 A B): *Ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἀρεταῖς, ὥσπερ σὺ λέγεις, ἐάν τις φῇ ἀγαθὸς αὐλητὴς εἶναι, ἢ ἄλλην ἡντινοῦν τέχνην, ἣν μή ἐστιν, ἢ καταγελῶσιν ἢ χαλεπαίνουσιν, καὶ οἱ οἰκεῖοι προσιόντες νουθετοῦσιν ὡς μαινόμενον· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν τῇ ἄλλῃ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἐάν τινα καὶ εἰδῶσιν ὅτι ἄδικός ἐστιν, ἐὰν οὗτος αὐτὸς καθ' αὑτοῦ τἀληθῆ λέγῃ ἐναντίον πολλῶν, ὃ ἐκεῖ σωφροσύνην ἡγοῦντο εἶναι, τἀληθῆ λέγειν, ἐνταῦθα μανίαν κ. τ. λ. . . .* Und in der Apologie sagt Sokrates, als er von seinem Rundgange bei den verschiedenen Berufen erzählt, wobei er immer die Erfahrung macht, daß die Leute sich mehr zu wissen einbilden als sie wirklich wissen (Apol. p. 22 A): *Καὶ νὴ τὸν κύνα, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι — δεῖ γὰρ πρὸς ὑμᾶς τἀληθῆ λέγειν — ἦ μὴν ἐγὼ ἔπαθόν τι τοιοῦτον· οἱ μὲν μάλιστα εὐδοκιμοῦντες ἔδοξάν μοι ὀλίγου δεῖν τοῦ πλείστου ἐνδεεῖς εἶναι ζητοῦντι κατὰ τὸν θεόν, ἄλλοι δὲ δοκοῦντες φαυλότεροι ἐπιεικέστεροι εἶναι ἄνδρες πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν.* Dies *φρονίμως ἔχειν* bedeutet, wie der Zusammenhang ergibt, die vernünftige Beschränkung infolge einer richtigen Selbsteinschätzung oder Selbsterkenntnis. Hiernach scheint es zum mindesten nicht unmöglich, daß Sokrates wirklich die Selbsterkenntnis und das damit nach seiner Anschauung zugleich gegebene richtige Verhalten infolge der Selbsterkenntnis als σωφροσύνη bezeichnet hat. Ich will auch noch auf die Tatsache aufmerksam machen, daß Sokrates, nach Xenophon I, 5, 4, die *ἐγκράτεια* den Grundstein aller Tugend genannt hat: *ἆρά γε οὐ χρὴ πάντα ἄνδρα, ἡγησάμενον τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπῖδα, ταύτην πρῶτον ἐν τῇ ψυχῇ κατασκευάσασθαι*; Die Erklärung Zellers (II, 1, S. 162, Anm. 2), wonach nicht zu verlangen ist, daß eine solche Bemerkung sich notwendig in das „System" des Sokrates einreihen lasse, kann durch-

aus das Richtige treffen. Andererseits aber würde die Bezeichnung der Selbsterkenntnis als Grundlage aller Tugend vortrefflich zu den allgemeinen Anschauungen des Sokrates passen und bei der nahen Verwandtschaft von σωφροσύνη und ἐγκράτεια, da ersteres oft schlechthin als Herrschaft über die Sinne verstanden wird, kann ja wohl eine Verwechselung durch Xenophon stattgefunden haben, so daß wir in seinem Ausspruche noch einen schwachen Nachklang hätten von der zentralen Stellung, die Sokrates der σωφροσύνη, welche er der Selbsterkenntnis gleichsetzte, zugewiesen hat. Vor allem aber sei auch erinnert an Xenophon III, 9, 4: Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν — woraus hervorgeht, daß Sokrates tatsächlich der σωφροσύνη eine besondere und bevorzugte Stellung eingeräumt hat. Das alles ist geeignet, unsere Vermutung, daß Sokrates schon die σωφροσύνη als Selbsterkenntnis definiert hat, glaubhaft zu machen.

Mit der Annahme, daß der Charmides gegen Sokrates gerichtet ist, stimmt auch sehr gut der Ton, die Haltung, ich möchte sagen, die ganze Stimmung des Dialogs. Wenn p. 161 BC erklärt wird, daß es ja nicht darauf ankomme, von wem der Ausspruch stammt, um den es sich handelt, und nur zu untersuchen sei, ob er richtig ist oder nicht, wenn 169 A in äußerst schönen und bescheidenen Worten erklärt wird, daß es eines gewaltigen Mannes bedürfe, um das in Rede stehende Problem zu lösen (Μεγάλου δή τινος, ὦ φίλε, ἀνδρὸς δεῖ, ὅστις τοῦτο κατὰ πάντων ἱκανῶς διαιρήσεται . . . . . ἐγὼ μὲν οὐ πιστεύω ἐμαυτῷ ἱκανὸς εἶναι ταῦτα διελέσθαι . . .), wenn wieder und wieder dem Ausspruche Einräumungen gemacht werden und er sich doch nicht retten läßt — so kann dies natürlich alles sehr wohl nur zu der üblichen Charakteristik des Sokrates gehören, ohne Annahme unserer Auslegung des Dialogs. Sicher aber ist, daß all diese Äußerungen der Bescheidenheit, der Zurückhaltung, des Entgegenkommens besonders gut am Platze sind, wenn Platon seine Schrift gegen Sokrates selbst richtet.

Ich mache hier vorläufig mit meiner Untersuchung, wenigstens mit der Veröffentlichung meiner Arbeiten Halt. Die Frage, in welchem Verhältnis diese drei Schriften zu den übrigen Schriften

Platons stehen, der Versuch, mit den hier gewonnenen Gesichtspunkten das schwere Problem der Entwicklung Platons und der Reihenfolge seiner Schriften neu zu lösen — das alles hat mich begreiflicherweise sehr beschäftigt. Ich glaube auch schon einiges hierüber zu wissen. Doch möchte ich weiteres noch zurückhalten und zunächst das Urteil der Sachverständigen über diese Interpretationen abwarten, um dann auf gesicherterer Basis, als mir das eigene Urteil in einer so schwierigen Frage sein kann, weiterzubauen.

Zum Schluß will ich mich noch entschuldigen, daß ich die bisherigen Interpretationen dieser drei Dialoge gar nicht oder nur sehr selten erwähnt habe. Indessen meine Auslegung weicht von den bisher gemachten Versuchen, eine überzeugende Auslegung dieser Gespräche zu finden, so sehr ab, daß sich so gut wie nirgends Berührungspunkte fanden, und eine allgemeine Polemik gegen die grundsätzliche Stellung der einzelnen Forscher hielt ich in Rücksicht auf den Endzweck meiner Untersuchung nicht für ergiebig. Wer die Literatur kennt, die diese Dialoge hervorgerufen haben, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß alle bisherigen Auslegungsversuche dieser Dialoge einen sehr gekünstelten und erzwungenen Charakter tragen. Auch die Interpretation des Laches von Bonitz (Pl. St. S. 210 ff.) ist von diesem Vorwurfe nicht frei zu sprechen. Ich hege die Hoffnung, daß durch meine Methode, die Sache einmal von einer völlig anderen Seite anzuschauen, die früheren, nach meinem Dafürhalten äußerst unbefriedigenden Erklärungsversuche sich von selbst als verfehlt herausstellen[1]). Vielleicht gibt die Kontroverse, die meine Schrift möglicherweise hervorruft, mir zu polemischen Betrachtungen Gelegenheit, falls die bislang üblichen Auffassungen dieser Dialoge mir entgegengehalten werden. Zunächst wollte ich nur die Auffassung dieser Schriften, die sich mir bei oft wiederholter und in größeren zeitlichen Zwischenräumen vorgenommener Prüfung aufgedrängt hat, klar und übersichtlich vortragen.

1) Es sind dies außer der eben erwähnten Interpretation des Laches von Bonitz hauptsächlich die auf den Charmides sich beziehenden Studien von Spielmann (Die Echtheit des Platonischen Dialoges Charmides, Innsbruck 1875), Ohse (Platons Charmides, Berlin 1886), Becker (Platons Charmides inhaltlich erläutert, Halle 1879) und Schierlitz über das Wissen des Wissens in Fleckeisens Jahrbüchern 1897.

3 2044 009 611 781

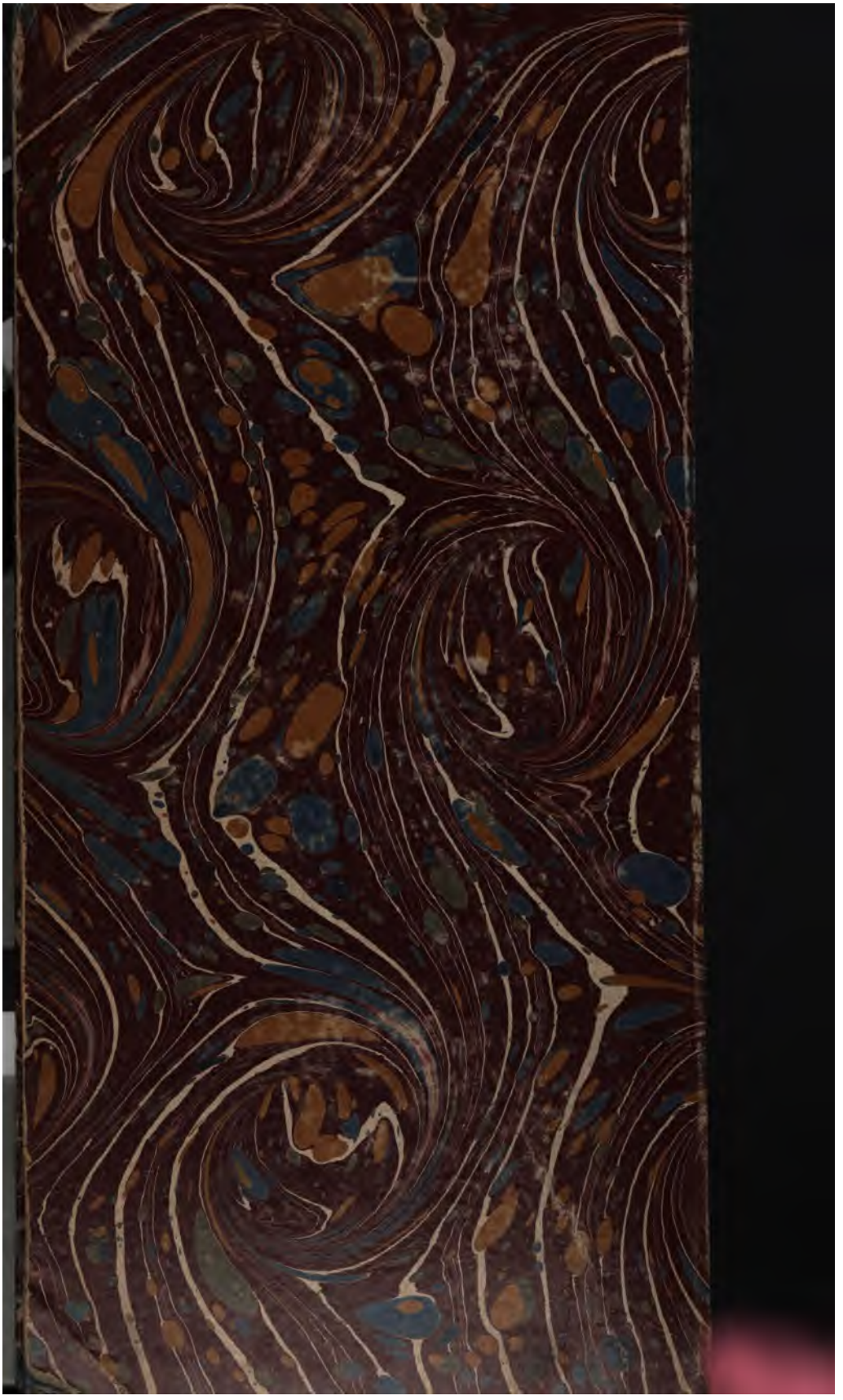
This book s
the
sta
A
beyond the specified time.
Please return promptly.

3434603

OCT 30 1977

OCT 3 1977

CANCELLED

2845

FEB 10 1990